LA UNIVERSIDAD AMERICANA Y LA ILUSTRACIÓN

Batia B. Siebzehner

COLECCIONES
MAPFRE

Los movimientos independentistas que se produjeron en Hispanoamérica no reemplazaron los conceptos metropolitanos en los que se fundamentaba el orden institucional, sino que los amalgamaron, en fórmulas nuevas, con las nuevas ideas políticas, científicas y sociales europeas. Fue este encuentro entre las ideas desarrolladas en otros países y las premisas culturales hispanoamericanas el que dio lugar a la formación de un discurso con rasgos específicos dentro del contorno del mundo occidental. Entre los marcos institucionales que sirvieron tanto para la transmisión, internalización y legitimación de los preceptos culturales españoles, cuanto, durante los siglos XVIII y XIX, para su encuentro con los componentes filosóficos innovadores, encuentro que marca la lógica de los poderes emergentes, a las universidades americanas les correspondió desempeñar un relevante papel, analizado en la presente obra por Batia B. Siebzehner desde una perspectiva comparativa que permite diferenciar los distintos procesos constitutivos de estos nuevos discursos del poder.

Batia B. Siebzehner (Argentina, 1945). M. A. y Doctorado en Sociología, Universidad Hebrea de Jerusalén. Investigadora del Instituto Harry S. Truman para el Avance de la Paz. Profesora en la Escuela de Educación de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Obras: *Educational Frameworks in Cultural Contests: a Comparative Perspective* (1984, editora con R. Kavane), *Social Charge in Latin American Societies* (1986, editora con S.N. Eisenstadt y F. Bronner).

Colección Realidades Americanas

LA UNIVERSIDAD AMERICANA Y LA ILUSTRACIÓN

Autoridad y conocimiento en Nueva España y el Río de la Plata

Director coordinador: José Andrés-Gallego
Diseño de cubierta: José Crespo

Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-647-2
Depósito legal: **M.25017-1994**
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Catalina Suárez, 19 - Madrid 28007
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n, km. 20,800 (Madrid)
Impreso en España - Printed in Spain

BATIA B. SIEBZEHNER

LA UNIVERSIDAD AMERICANA Y LA ILUSTRACIÓN

Autoridad y conocimiento en Nueva España y el Río de la Plata



Director coordinador: José Andrés-Gallego
Diseño de cubierta: José Crespo

Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-647-2
Depósito legal: M. 25019-1994
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Catalina Suárez, 19 - Madrid 28007
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n, Km 20,800 (Madrid)
Impreso en España - Printed in Spain

ÍNDICE

APÉNDICES

INTRODUCCIÓN

Las colonias hispanoamericanas atravesaron un hondo proceso de cambio en su organización política a comienzos del siglo XIX: obtuvieron su independencia y comenzaron a gobernarse por sí mismas. Este acontecimiento significó la sustitución de la autoridad tradicional institucionalizada desde comienzos de la colonización por una nueva autoridad y la elaboración de las concomitantes pautas de legitimidad. El proceso fue acompañado por la penetración en España y sus posesiones de Ultramar de ideas políticas, científicas y sociales desarrolladas en otros países europeos. Las reglas, programas y conceptos destinados a modelar las nuevas pautas de legitimidad, elaborados e incorporados por los líderes de los movimientos de independencia no reemplazaron a los conceptos hispánicos en los que se fundamentaba el orden institucional, sino que fueron amalgamados con ellos. Fue ese encuentro, entre las ideas desarrolladas en otros países y las premisas culturales de Hispanoamérica, el que dio lugar a la formación de un discurso con rasgos específicos dentro del contorno del mundo occidental. La práctica discursiva que así surgió influyó posteriormente en la formación del orden social de las naciones independientes y en la significación que los individuos atribuyeron a ese orden. Específicamente, la modalidad del discurso que desarrollaron los portadores del mensaje independentista en Hispanoamérica moldeó el curso de acción y las respuestas a incentivos del pasado o del presente con que se enfrentarían las nuevas naciones.

El énfasis u omisión de temas o ideas contenidas en las corrientes europeas no fue casual, sino el resultado de un proceso de incor-

poración selectivo, según determinadas a reglas y procedimientos. Los mecanismos de selección de las nuevas ideas y la concomitante cristalización del discurso fueron influenciados por diferentes entes institucionales. Entre ellos, los diversos marcos educativos que desde los primeros pasos de la conquista de América contribuyeron a la transmisión, internalización y legitimación de los preceptos culturales españoles. Estos marcos posibilitaron no sólo la diseminación de las orientaciones generales, sino también la transformación de los individuos en súbditos de la monarquía española. Como mediadores entre la corona y los individuos, las instituciones educativas tomaron parte activa en la validación del concepto de autoridad que formalizó y legitimó la acción imperial. Los líderes de los movimientos de independencia, educados en esas instituciones creadas y patrocinadas por la monarquía, eran portadores de los códigos culturales y de organización del régimen colonial. Fueron ellos quienes, al engendrar los argumentos que justificaban su reclamo al poder, crearon un lenguaje a través del cual amalgamaron los conceptos nacidos y desarrollados en Europa y Estados Unidos con las premisas tradicionales. El análisis del modo de estructuración de esa pauta constituye el objetivo del presente trabajo.

El proceso de formación de las naciones hispanoamericanas es un tema de investigación sociológico que fue acogido con interés intelectual y simpatía por maestros y compañeros de la Universidad Hebrea de Jerusalén. El profesor Shmuel N. Eisenstadt, con quien tuve el privilegio de compartir el diálogo intelectual durante años de trabajo, me enseñó a valorar altos criterios en la investigación así como el significado de la comparación como fuente inagotable de profundización. El profesor Reuven Kahane, de quien recibí no sólo apoyo personal y colaboración académica, sino también guía e inspiración, me transmitió su entusiasmo por entender la naturaleza de Hispanoamérica dentro de una amplia visión analítica. Para con ellos mi deuda es inmensurable. Reuven Morgan, con quien discutí pequeños y grandes detalles del libro, me proporcionó el coraje y convencimiento necesarios para completarlo. A Luis Roniger le agradezco el estímulo intelectual que siempre me brindó. Además fue él quien, con gran dedicación, me ayudó a preparar la versión del texto en español. Marta Ramón, Naomi Levy, Adam Seligman, Sarit Helman y Leonardo Senkman fueron fuente de constante apoyo y

crítica, lo cual es mucho más de lo que las palabras pueden expresar. El Instituto Harry S. Truman para el Avance de la Paz, del que soy investigadora, facilitó el ambiente que permitió transformar una idea en un libro.

Al Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España le agradezco el haberme proporcionado medios para poder reunir en bibliotecas y archivos el material apropiado para llevar adelante la investigación.

Muchos fueron los colegas que ayudaron a clarificar mis ideas y a enriquecer mi conocimiento. Al agradecerles también reconozco mis limitaciones por haber podido absorber sólo una parte de sus comentarios. Estableciendo sólo un orden alfabético debo mencionar a: José Luis Abellán, de la Universidad Complutense de Madrid; Orlando Albornoz, de la Universidad Central de Venezuela; José C. Chiaramonte, de la Universidad de Buenos Aires; Amos Funkelstein, de la Universidad de Tel Aviv; Ezequiel Gallo, del Instituto Torcuato S. DiTella de Buenos Aires; Michael Heyd, de la Universidad Hebrea de Jerusalén; Antonio Heredia, de la Universidad de Salamanca; José Hernández Palomo, de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla; Larisa Lomnitz, de la Universidad Autónoma de México; José Luis Peset, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid; sor Águeda Rodríguez Cruz, de la Universidad de Salamanca; Humberto Robles de la Universidad de Northwestern; Howard J. Wiarda, de la Universidad de Amherst, Massachusetts.

I. El enfoque analítico

Aparentemente, este trabajo parecería un ejercicio en el tema de la historia de las ideas, es decir, en la incorporación de las ideas de la Ilustración en Hispanoamérica durante el siglo XVIII. Sin embargo, la perspectiva analítica dentro de la que éste se desarrolla no explica la incorporación en términos «internos» de la historia de las ideas, sino en relación con un proceso institucional específico. Se parte aquí del supuesto de que diversas creencias o cuerpos de conocimiento adquieren diferentes significados en distintos marcos sociales y culturales. Así, por ejemplo, tanto Anglo como Hispanoamérica atrave-

saron en las postrimerías del siglo XVIII y principios del siglo XIX por un proceso que modificó no sólo los lazos asociativos establecidos entre súbditos y gobernantes, sino también la naturaleza misma de la vida colectiva. Los conceptos elaborados en diversos países europeos, portadores de un nuevo proyecto cultural y político, pasaron a constituir parte de los componentes ideológicos y simbólicos de ambos movimientos de independencia. Tales elementos similares pasaron a formar parte de las identidades colectivas en ambas Américas suscitando, sin embargo, discursos y experiencias muy diversos. Mientras que en Angloamérica, por ejemplo, se enfatizaron los argumentos que limitaban la interferencia del estado en la sociedad civil, en Hispanoamérica se llegó a una casi definición de la primacía del estado frente a dicha sociedad. Para entender la manera divergente de interpretar ideas similares es necesario indagar, dentro de la perspectiva aquí desarrollada, sobre los modos específicos que modelan el proceso de incorporación.

El significado atribuido al conocimiento está íntimamente ligado a la manera en que las configuraciones simbólicas y las pautas de actividades cotidianas cristalizaron en las sociedades que se analizan. Éste debe ser visto en relación con los conceptos básicos de los cuales se infirieron los principios institucionales en las respectivas sociedades. Desde este punto de vista el presente análisis pone énfasis en la manera particular en que ciertas premisas civilizadoras cristalizaron en las sociedades hispanoamericanas. Tales premisas fueron institucionalizadas, a través de distintos procesos, por grupos sociales que participaron en la selección de las mismas dentro de una gran variedad de posibilidades y experiencias (Eisenstadt, 1980; 1988).

La visión o creencia religiosa de la cual derivan los conceptos básicos es entendida aquí no sólo en su trascendencia metafísica, sino también en relación a los aspectos que dan origen a configuraciones institucionales diversas. En otras palabras, siguiendo el marco analítico propuesto por Eisenstadt (1973; 1987; 1988) es posible distinguir entre los aspectos religiosos o los ideales, que son las premisas básicas de los marcos institucionales, y aquellos aspectos que desde una perspectiva más «secular» pueden ser vistos por un lado como específicamente religiosos (tales como ceremonias y cultos) y por otro lado como específicamente culturales, es decir, orientados a la producción y transmisión de ideas y conocimiento. Más aún, es el proceso a través del cual las

crencias originales son transformadas, el que da lugar al surgimiento de distintas pautas de interpretación frente a nuevas ideas y conceptos. Esta perspectiva analítica permite discernir a Hispanoamérica no como un «fragmento de la tradición europea», tal como fue caracterizada por Hartz (1964), sino como una nueva civilización que, aunque arraigada en esta tradición, se diferencia fundamentalmente de su origen español. Al modificar las premisas básicas sobre las que se originaron, las sociedades hispanoamericanas no sólo crearon nuevas identidades colectivas, sino que transformaron también el complejo institucional que había sido transmitido de España.

Entre los conceptos que moldearon las particularidades del nivel formal del sistema colonial y los códigos de la conducta personal, jugaron un papel crucial aquellos que legitimaron las relaciones de comando y obediencia entre súbditos y gobernantes. De acuerdo con Habermas (1975), las demandas de validez de los gobernantes les permiten transmitir significados que, al ser compartidos, facilitan el entendimiento y posibilitan la coordinación del intercambio social. El concepto español de autoridad, que había sido configurado en España por los renovadores del tomismo en respuesta a la Reforma, fue estructurado por la monarquía como el eje aglutinador en la construcción del orden social en las colonias. Las imágenes transmitidas al Nuevo Mundo, los elementos de tipo simbólico proyectados y las reglas constituyentes del sistema parecen haber configurado un esquema de relaciones que durante casi tres siglos se mostró capaz de superar tanto conflictos coyunturales como intereses dispares.

Ciertos reclamos de validez y las concomitantes dimensiones simbólicas que habían sido elaborados por la monarquía entraron en varias ocasiones en contradicción con el conjunto de ideas tramadas en la Europa del siglo XVIII en base a una experiencia histórica radicalmente diferente. Aunque esas contradicciones llevaron a cuestionar ciertas premisas y símbolos «tradicionales» dentro del mundo hispánico, éstas no provocaron la «desintegración de las fundaciones consensuales de las estructuras normativas» (Habermas, 1975: 3) [1]. Al entrelazarse con ciertos conceptos de la Ilustra-

[1] La necesidad de indagar sobre este planteamiento está orientada por la perspectiva que sostiene que la problematización simbólica, es decir, el grado en que las premisas de la

premisas que dieron origen al complejo institucional colonial pasaron a constituir parte inmanente del «discurso» (Foucault, 1972; Ricoeur, 1971) elaborado por los líderes de las naciones que surgiendo a comienzos del siglo XIX, consideraron el sistema democrático como un acto de iniciación.

De acuerdo con el enfoque analítico de este trabajo se requiere contemplar no sólo las características de los grupos que establecieron el contacto con el nuevo programa cultural, sino también los marcos institucionales donde se dio el encuentro entre los conceptos básicos establecidos bajo el régimen colonial español y las percepciones de los «filósofos» del siglo XVIII. Parece ser que son las pautas que surgieron en este encuentro las que nos pueden ayudar a clarificar ciertos aspectos de la pregunta planteada tantas veces en los escritos literarios al igual que en los científicos sobre qué es lo que hace a los latinoamericanos diferentes y qué es exactamente lo que compone esas diferencias.

Este trabajo adopta un enfoque comparativo tanto en sentido explícito como implícito. A través del enfoque implícito se relaciona al mundo hispánico del siglo XVIII con los procesos que generaron en Europa un nuevo programa que condujo a la transformación cultural de la visión que se había desarrollado durante la Edad Media y la Edad Moderna temprana. Al hacer referencia a esta relación se asume que Hispanoamérica constituye, en palabras de Octavio Paz, «una de las fronteras del Occidente» sin haberse configurado como «una extensión transatlántica de Europa» (1986: 160). Múltiples son las causas por las cuales la América española se diferencia del resto de la cultura europea. Entre ellas, y para mencionar sólo unas pocas, la naturaleza peculiar de la versión de la civilización occidental corporizada por España durante el proceso de conquista y colonización. España, a diferencia de otros poderes europeos colonizadores, transmitió a sus dominios una concepción político-teológica que abarcaba tanto la idea de la misión universal de los españoles como la identificación de la monarquía con la fe universal. La fusión de lo religioso y lo político sustentaban las creencias, costumbres, instituciones, arte y literatura transmitidos

existencia humana son cuestionadas de acuerdo con algún principio, tiene una relación directa con la promulgación de nuevos órdenes sociopolíticos, Eisenstadt, 1980; Geertz, 1973.

de la península al Nuevo Mundo. De ahí que la implícita comparación entre Hispanoamérica y Europa requiere, ante todo, ser mediada por la comparación entre aquélla y España, que fue el puente entre el Viejo y el Nuevo Mundo.

El análisis de las sociedades hispanoamericanas como un conjunto cultural tiende a limitar el entendimiento de sus singularidades. El carácter inclusivo de este tipo de análisis puede además constituirse en un procedimiento mecánico y casi determinista que, en lugar de enriquecer, limita la posibilidad de generalizaciones. Es a través del estudio de los mecanismos que en cada contexto social traducen los principios culturales comunes a símbolos y códigos de comportamiento específicos donde se pueden identificar no sólo las variaciones dentro de una misma cultura, sino también lo distintivo de esta cultura. El significado de la realidad construida a través de esos principios puede ser entendida por medio de la interrelación entre ellos dentro de situaciones históricas concretas. Así, el desmantelamiento de esas relaciones permite entender no sólo la dinámica de las diferentes instituciones y mundos de conocimiento, sino también la posición relativa de unos frente a los otros. Así al comparar explícitamente Nueva España y el Río de la Plata se asumen tendencias comunes compartidas, mediadas por el complejo cultural español. La consideración de las especificidades institucionales de ambos contextos permite, sin embargo, relativizar la significación de ciertas orientaciones culturales. La estructura del libro refleja estos lineamentos metodológicos.

La formación del discurso independentista

El primer capítulo del libro trata de elucidar ciertas cualidades distintivas del discurso que caracterizó los primeros pasos en la formación de los estados nacionales y con el que más tarde se encaró la era del liberalismo político [2].

[2] De acuerdo con Foucault los discursos son «... prácticas que sistemáticamente forman los objetos de los que hablan... Los discursos no son sobre los objetos; ellos no identifican objetos, ellos los constituyen y en la práctica de hacerlo encubren su propia invención», 1974, p. 49.

El objetivo de este análisis es revelar, desde un punto de vista comparativo, las premisas, el lenguaje y las imágenes a través de los cuales los activistas del período independentista en Nueva España y el Río de la Plata propusieron los caminos políticos y sociales que deberían seguir las naciones en proceso de formación. La práctica discursiva que elaboraron contenía, ante todo, argumentos justificando la disolución de los vínculos con la monarquía española. El discurso legitimaba la acción subversiva a la vez que proponía las modalidades que sustituirían la autoridad monárquica por otro tipo de autoridad proponiendo, entre otras cosas, nuevas pautas de participación política.

El desarrollo político que caracterizó al siglo XVIII europeo presumía que, racionalizando la nueva práctica discursiva, los elementos debían ser elaborados dentro de los parámetros que rigen un orden constitucional. Esta tendencia implicaría el debilitamiento de la ética formalista de la obediencia, basada en el control y el poder (Friedrich, 1972: 63). Aquella asumía, además, que los elementos racionales que constituían el discurso derivaban del conocimiento científico, es decir, de los principios verdaderos de la historia y la naturaleza. En otras palabras, el nuevo paradigma científico, extendido a la interpretación de la naturaleza humana y de la sociedad, visualizaba un discurso político elaborado a través de deducciones racionales que reemplazarían al dogma autoritario.

La pauta de interrelación de la concepción española de mundo con los elementos de la racionalidad modernista del siglo XVIII agudizó la pluralidad de posibles interpretaciones sobre la naturaleza de la vida política en las nuevas naciones. La práctica discursiva desarrollada en el proceso de transformación del concepto de autoridad hacía referencia a la manera en que deberían ser creados los lazos asociativos entre los miembros de la comunidad y entre éstos y los gobernantes, al igual que a las reglas que regularían la forma de participación política. Esta nueva autoridad debía emanar de las actas de independencia y de las constituciones formuladas en los distintos países, a las que se les habría otorgado el consentimiento apropiado y que deberían regular la vida de sus habitantes (Spiro, 1958).

El discurso político elaborado a través de esos textos hacía referencia a la participación política individual a través de la garantía de

derechos y la igualdad de tratamiento de los intereses por parte del estado. Esta tendencia, que asumía la libre elección del individuo en la prosecución de sus intereses en la vida diaria, implicaba la necesidad de crear mecanismos capaces de coordinar y regular las acciones individuales. La inclusión de estos conceptos en el discurso de la era de la independencia no presupuso, sin embargo, la exclusión de conceptos que le atribuían al gobernante el derecho de imponer su propia voluntad en nombre del bien común. En otras palabras, la pauta que surgió en las postrimerías del siglo XVIII en Hispanoamérica combinó ambos sistemas sin crear necesariamente una «polarización» o tensión dialéctica por la cual las alternativas en cuestión fuesen percibidas como inseparablemente complementarias (Schwartz, 1959: 51-52). Las modalidades que surgieron de esta pauta cultural, por la cual se combinaban diferentes sistemas conceptuales dentro de un mismo designio, sustentaron las prácticas institucionales de los nuevos marcos políticos.

La significación atribuida a los conceptos desplegados dentro del discurso independentista fueron también influenciados por los acontecimientos específicos que acompañaron la caída del imperio español. Tanto las relaciones sociales como las relaciones de poder y sus efectos, que habían sido modelados por el sistema de conocimiento que legitimaba el poder de la corona española, pasaron a constituir los argumentos que fueron incluidos y excluidos en la nueva práctica discursiva [3].

La asunción de que existe una conjunción entre el poder y el conocimiento necesita ser precedida por la clarificación de las estructuras, reglas y procedimientos que además de excluir o incluir lo que debe ser dicho, se refieren también a la oposición entre lo verdadero y lo falso. En la medida en que los discursos están constituidos tanto por lo que no puede como por lo que puede ser dicho, éstos están en una relación antagónica con otros discursos, con otras posibilidades de interpretación y significación, con otros reclamos,

[3] Los discursos se refieren no sólo a lo que puede ser dicho y pensado, sino también a quiénes pueden hablar, cuándo y con qué autoridad. Los discursos incorporan significados y relaciones sociales, y constituyen tanto subjetividad como relaciones de poder, Foucault, 1972; 1980. Estos considerandos explican el hecho de que fueron en su mayoría los criollos quienes elaboraron los textos de los cuales debía emanar la autoridad constitucional de las nuevas naciones.

derechos y posiciones (Ball, 1990: 2-3). Partiendo de estos considerandos, no es lo verdadero o lo falso del sistema de conocimiento que sustenta el discurso lo que debe ser analizado. Lo que interesa es «la política de decir la verdad», es decir, la manera por la cual el gobierno social (o el autogobierno) proceden a institucionalizar los «regímenes de veracidad» (Foucault, 1972; 1980). Este análisis permite además comprender la manera en que un discurso adquiere y da poder a través de distintos campos institucionales (Kenway, 1990). Dentro de esta perspectiva los marcos educativos constituyen una parte inmanente de la «forma de conocimiento» que sustenta al régimen de veracidad formalizado por la autoridad. Por lo tanto, no sólo se considera que éstos están sujetos al discurso predominante, sino también que toman parte activa en la propagación y diseminación selectiva de los discursos. El poder es entonces corporizado de la misma manera que los grupos educados adquieren el conocimiento y lo usan para intervenir en asuntos sociales (Popkewitz, 1988).

La prosecución de estos trazos analíticos en el presente estudio requiere, por lo tanto, analizar los marcos institucionales que desde los primeros pasos del proceso de conquista y colonización propagó en los dominios de Ultramar el régimen de veracidad de la corona española. La autoridad monárquica legitimó su posición en los dominios de Ultramar a través del sistema de conocimiento elaborado en el siglo XVI por filósofos y teólogos españoles. Así, las estructuras normativas creadas en los nuevos territorios estaban basadas en el significado atribuido a los argumentos que justificaban la acción real. Las instituciones de educación superior, moldeadas sobre los reclamos de validez de la monarquía, contribuyeron a la corporización y transmisión de los mismos y, consecuentemente, a la estabilización del sistema de autoridad. Es al estudio del proceso constitutivo de esas instituciones al que se dedican los capítulos II, III y IV de la primera parte del libro.

Los componentes simbólicos, normativos y cognitivos del conocimiento

El capítulo II de la primera parte del libro analiza la cultura organizativa de la Real y Pontificia Universidad de México que, es-

tructurada como la Universidad de Salamanca, sirvió de modelo a otras universidades coloniales. La cultura organizativa universitaria se refiere a las modalidades cotidianas de la elaboración y transmisión de conocimiento y actividades afines, a los componentes de los papeles y funciones académicos y administrativos, y a los mecanismos de control y regulación normativa y simbólica derivados del modelo peninsular.

Los marcos educativos de la enseñanza superior, en los cuales los individuos pasan a conocer el bagaje cognitivo, simbólico y normativo de su sociedad son, pues, un medio propicio para la internalización y legitimación de la cultura dominante y un marco de confrontación en torno a motivos culturales alternativos (Apple, 1982). El sistema educativo en su conjunto moldea la estructura normativa y las «representaciones colectivas» que, al formar las perspectivas del grupo social, contribuyen a asegurar cierta continuidad y estabilidad social (Durkheim, 1957; 1977). Al igual que otras organizaciones sociales, las universidades coloniales fueron integradas asumiendo cuestiones fundamentales más amplias, tales como aquellas sobre la naturaleza de la sociedad y de la naturaleza humana misma, de las actividades y las relaciones humanas, de la individualidad y, aún más, de la relación del individuo para con la realidad circundante y la verdad (Popkewitz, 1983; Schein, 1986). Esas asunciones fueron operacionalizadas a través del comportamiento escolar, enmarcado en diferentes modalidades a través de rituales y funciones.

Siguiendo la idea durkheimiana de que el pensamiento conceptual se origina en la vida social se considera aquí que los rituales, junto al programa de estudios y a las normas de comportamiento diario, formaron parte de los elementos que social e históricamente construyeron el sistema de pensamiento de los grupos (en su mayoría criollos) socializados en las instituciones coloniales de educación superior. De esta manera, las propiedades de los rituales formalizadas en las universidades por la repetición, el comportamiento estilizado y el orden firmemente establecido, ayudaron a «solemnizar» la tradición hispánica.

Los rituales, examinados dentro del contexto de la acción simbólica (Geertz, 1980) pueden ser percibidos como portadores de los códigos culturales que modelan las percepciones y las categorías conceptuales de los docentes y estudiantes (McLaren, 1986). Por medio de la explicación y el razonamiento, los rituales pueden legiti-

mar dificultades o injusticias (Geertz, 1973); ejercer control sobre el comportamiento de los miembros (Van Gennep, 1960); reafirmar las creencias colectivas o la estructura de los papeles sociales (Bateson, 1958), o crear nuevas tradiciones o relaciones sociales. Los mensajes abiertos y las dimensiones simbólicas ordenan el contenido del ritual (Lesko, 1988) que es a su vez multiplicado por la forma de comunicación. Así, además del propósito establecido, los rituales aluden a más de lo que es dicho y poseen varios significados a la vez (Moore y Myerhoff, 1977). Éstos constituyen un dominio privilegiado para lo que una sociedad quiere que sea reconocido como perenne o aun como «eterno»; de ahí que los rituales sujan como un dominio crucial para entender las percepciones y orientaciones de la formación social (Da Matta, 1991).

El «conocimiento ritual» (Jennings, 1982; Wallace, 1966) que experimentaron maestros y alumnos en las universidades coloniales, sirvieron de «divisas enmarcadoras» (Handelman, 1977; Turner, 1979) de las relaciones entre ellos y los representantes de la corona española, quienes corporizaban y transmitían las premisas de la monarquía misma. Dentro de la comunidad académica el conjunto de rituales constituyeron los códigos simbólicos para la interpretación de los acontecimientos diarios (McLaren, 1986).

Los rituales, así como el plan organizacional de la Universidad de México y luego de la Universidad de Córdoba, son estudiados aquí a través de las constituciones que detallaban los distintos aspectos de la vida de la comunidad académica. Las constituciones, vistas como un plan organizacional, pueden ser comprendidas no como un conjunto de instrucciones de lo que debe ser llevado a cabo, sino como una orientación cultural destinada a construir los límites de la comunidad y a imponer la definición de la realidad de la autoridad sobre el discurso y la conducta dentro y fuera de la universidad (Brown, 1978). Este enfoque se basa en la asunción según la cual la acción social y el discurso escrito exhiben un número de similitudes importantes, y esas similitudes son suficientes para permitir la extensión del método del análisis textual al análisis de la acción (Ricoeur, 1971) [4]. En otras palabras, las fuentes

[4] Esta perspectiva establece que la intención del autor es eventualmente irrelevante, ya que él pierde el control del texto en el mismo momento que lo escribe. Al ser separado del

escritas que sirvieron de base a esta investigación son examinadas como prescripciones para la acción y no sólo como textos inertes que condensan una praxis humana.

Las normas y modos de comportamiento concretos que caracterizaban a las universidades coloniales, aunque basadas en orientaciones culturales similares, adquirían características distintivas que derivaban del conjunto de códigos específicos que traducían al nivel de la cotidianeidad los parámetros del conocimiento [5] (Kahane, 1988). Siendo la manera de leer una extensión de las perspectivas de la comunidad (Fish, 1980), los diferentes códigos parecen afectar no sólo las formas de comportamiento, sino también las modalidades de los esquemas interpretativos de la realidad y las significaciones atribuidas a diferentes textos. En otras palabras, el estudio de las propiedades específicas de las «comunidades interpretativas» ayuda a entender diferencias en la elaboración de los argumentos discursivos. De ahí que el conocer los códigos específicos de las casas de altos estudios en México y el Río de la Plata nos puede ayudar a entender diferencias en los significados atribuidos por los activistas de los movimientos de independencia a los textos leídos, elaborados y difundidos durante el siglo XVIII. No son sólo quienes están a cargo de la transmisión del conocimiento los que consolidan la perspectiva de las comunidades interpretativas, sino también las reglas que regulan el comportamiento y la interacción dentro de la comunidad en el ámbito de las diferentes funciones al igual que los símbolos que crean la identidad colectiva. Las diferencias entre México y Córdoba son implícita y explícitamente analizadas en los capítulos II y IV de la primera parte. El capítulo III de la primera parte se cen-

autor, el texto puede ser interpretado independientemente del significado subjetivo que aquél le dio.

[5] El término «código» es definido como «un sistema de convenciones sociales explícitas por las cuales se efectúa la asimilación de lo desconocido a lo conocido», Guirond, 1975, p. 41; Parsons, 1967, p. 357, se refiere al código como al conjunto elemental de reglas que constituyen las normas concretas y el comportamiento en tres sentidos: 1) dándoles significados, 2) proveyéndoles de una medida de valor, 3) como un medio de intercambio. Bernstein, 1975, I, pp. 80-81, enfatizando los usos constitutivamente interactivos del código, lo concibe como un principio que corporiza la transformación de señales: encodificación, decodificación, integración. Además él ve los diferentes códigos como dictando diferentes clases de relaciones de comportamiento. Kahane, 1988, p. 213, usa el término «código» para señalar un conjunto de principios generalizados que le atribuyen significado o modelan la actividad y que pueden ser convertidos o modificados en diferentes contextos.

tra en los elementos cognitivos que constituyeron las comunidades interpretativas.

La estructura curricular sirvió como un medio para transmitir a la comunidad académica en Hispanoamérica los esquemas cognitivos capaces de delinear los aspectos relevantes y el entendimiento de la realidad humana y de la trascendente. Esa estructura estaba basada en el cuerpo de conocimientos establecido en España, en lo que Francisco de Vitoria denominó, en *De justitia*, «esas cosas sobre las cuales todos los hombres están de acuerdo». Al transmitir el bagaje cultural a las colonias, la corona española seleccionó, clasificó y evaluó las percepciones culturales que fundamentaban la constitución del orden social y de la autoridad imperial. Por medio del currículo, ésta introdujo en las universidades ciertos mecanismos que establecieron no sólo las pautas del conocimiento, sino también lo que debía ser aceptado como válido, correcto, propicio, y generalmente incontestable; en otras palabras, lo que era legítimo (Bernstein, 1971; Eggleston, 1977).

Considerar el currículo como uno de los medios de distribución del conocimiento, que es aceptado por la sociedad y sancionado por la autoridad, significa entender también los componentes de la acción. Al indagar sobre la sustancia del currículo, es decir, al desplegar la materia de la cual el aprendizaje y la enseñanza están compuestos, se hace referencia de una manera u otra a las expectativas con respecto a lo que el currículo debe hacer [6]. Tales expectativas son resultado de una doble relación entre la sociedad y el currículo, tanto de modelación como de respuesta, una relación lo suficientemente sutil como para ser difícilmente detectada (Rudolph, 1978).

[6] De acuerdo con Rudolph, 1978, p. 2, presentar un análisis del currículo requiere, más que la adherencia a una definición, la clarificación de ciertas perspectivas. Una de ellas se puede referir al currículo como a lo que los estudiantes aprenden. Otra puede verlo como el cuerpo de conocimientos organizado, bajo las órdenes de los maestros o sobre los cursos que tratan de establecer alguna conexión entre enseñanza y aprendizaje. Ciertamente, el currículo no puede ser entendido sin prestar atención a todos los elementos que le dan vida, los estudiantes, los maestros, el conocimiento, y los cursos donde todas las cosas se encuentran juntas o se desencuentran. También el currículo es sustancia y estructura sujeta tanto a medición como a juicio. Cuando se describe la estructura se hace referencia a los cursos, las clases, los departamentos, los semestres y demás. Cuando se juzga la calidad es necesaria una noción de lo que se espera que el currículo realice.

La transmisión planificada de formas del conocimiento puede ser analizada como una fase dentro del proceso de «transmisión cultural» (Apple, 1982). Dentro de esta perspectiva, el establecimiento de un plan de estudios basado en modelos existentes presupone un previo acuerdo sobre objetivos generalizados que pueden ser alcanzados a través de formas definidas de aprendizaje. Son estas formas las que, divididas en tiempo, espacios, categorías temáticas, y relaciones entre diferentes clases de conocimiento y categorías de personas, conforman las experiencias de los marcos académicos (Bernstein, 1975). La razón de esa organización no responde a causalidades técnicas, sino que traduce principios constitutivos más amplios del orden social. Se asume así una asociación entre las experiencias educativas, reguladas por formas específicas de transmisión del conocimiento y las formas del pensamiento [7].

Sistemas de aprendizaje y enseñanza meticulosamente estructurados permiten la incorporación de un cuerpo unificado de conocimientos y la instauración de métodos de control que, al garantizar uniformidad, refuerzan las pautas de estabilidad y continuidad cultural. Las formas específicas que rigieron durante el siglo XVI la transmisión del cuerpo de conocimientos legítimo a las colonias son estudiadas, como ya se mencionó, en el capítulo III de la primera parte. El programa y los métodos de estudios, estructurados según percepciones sociales y culturales aceptadas, contribuyen a configurar no sólo los modos de pensamiento, sino también los límites de las estrategias de acción de maestros y alumnos. Además del dogma explícito y de las formas de transmisión, la formalización de relaciones con representantes del centro político y/o religioso facilitan la definición de la comunalidad de orientaciones y creencias entre gobernantes y súbditos. La estructura curricular puede así ser vista como un componente forjando el dominio «público» y no sólo como un elemento más participando en el proceso de aprendizaje e internalización de la cultura, es decir, en el proceso de adquisición de la identidad adulta [8].

[7] La diversidad de pautas de conocimiento legítimo fue tempranamente reconocida por Mannheim, quien en su libro *Ideología y Utopía*, 1936, preguntaba: ¿cómo es posible que procesos idénticos del pensamiento humano concernientes al mismo mundo produzcan concepciones diferentes de ese mundo?

[8] Existe una tendencia en la literatura sociológica reciente a ver una oposición en la construcción del dominio público y del dominio privado. Una creciente literatura tiende a

La configuración de una forma de conocimiento en la que existe una estrecha interrelación, o combinación, entre una visión trascendental y política de la realidad por un lado, y un conjunto de reglas que definen y regulan la vida diaria por el otro, tiende a reforzar las bases de la hegemonía cultural. La contribución diferencial de las Universidades de México y Córdoba a la formación de la hegemonía entre España y sus colonias es otra de las dimensiones contempladas en la primera parte del libro. La manera en que los fundamentos del conocimiento y las bases institucionales que lo sostenían (y a las que éste modelaba) confrontaron los cambios del siglo XVIII es el tema de la segunda parte de este trabajo.

El cambio cultural del siglo XVIII

La segunda parte del trabajo asume el proceso, explicado en la primera parte, de la estructuración del complejo institucional académico basado en las premisas hispano-católicas. Considerando las características distintivas de este complejo se pasa a analizar el modo en que se configuraron las pautas de incorporación de las ideas europeas del siglo XVIII en Nueva España y en el Río de la Plata. La adopción, por parte de grupos activistas de la independencia, de ideas y doctrinas que acompañaron los procesos revolucionarios en Francia y Estados Unidos puede considerarse como un componente del proceso de cambio cultural.

Cuando se analiza un proceso de cambio sociocultural una de las cuestiones claves es entender cómo se da la relación entre las orientaciones que legitiman el orden existente y las nuevas orientaciones [9]. Existe, durante este proceso, la probabilidad de que las

señalar que existe una disyunción entre ambos dominios, que la idea del concernimiento público no tiene relación alguna con el concernimiento privado. Ciertamente, este tipo de análisis no es nuevo, ya que fue previamente elaborado por Emerson en 1841, quien sostenía que la sociedad conspira contra la individualidad de cada uno de sus miembros; Lesko, 1988: 4.

[9] La solución que Weber propuso a este dilema fue probar la medida en que los elementos y/o los valores de una tradición cultural dada pueden promover hacia cierta dirección en el cambio social. Con este objetivo, él analizó los contenidos de las religiones en China, India y el antiguo judaísmo, y los de la ética protestante. Estudios posteriores, siguiendo la tradición weberiana, analizaron el problema de la legitimación de la modernización. Entre ellos

premisas y los símbolos básicos de la sociedad se debiliten. En la medida en que estos cambios afectan a las esferas centrales de la sociedad, no sólo los componentes de la identidad colectiva se ven amenazados, sino también las bases de la legitimidad social. Esta situación es aún más aguda cuando el cambio es repentino o revolucionario, y ocurre una desviación radical de las bases de legitimidad del orden existente. El cambio cultural es más paulatino, o aun se previene, cuando se trata de mantener la estabilidad a través de una afirmación de los preceptos básicos del orden social. Los grupos educados partícipes en este proceso utilizan diferentes estrategias tanto para legitimar nuevas ideas y fusionarlas dentro de su propia cultura como para rechazarlas (Kahane, 1975). Las instituciones educativas, por su parte, seleccionan nuevas orientaciones en conformidad con los parámetros establecidos de interpretación (Bourdieu y Passeron, 1977). En ciertas ocasiones, aceptan innovaciones limitándose a justificar la adopción en términos de necesidades sociales o sobrevivencia empleando así una estrategia pragmática o instrumental. En tales circunstancias parece desarrollarse una lógica cultural que, al no desafiar los códigos establecidos, tampoco crea un sistema alternativo consistente. Específicamente, y siguiendo el lineamiento analítico presentado aquí, se considera que el modo de manipulación de los preceptos básicos institucionalizados a través de los marcos educativos influye en el modo de selección y justificación de nuevos cuerpos del conocimiento.

En el caso de España bajo el dominio borbónico, la corona participó activamente en la adopción de partes del cuerpo del saber abstracto y práctico desarrollado en otros países europeos. Varios agentes tomaron parte activa en el proceso de selección, legitima-

cabe mencionar el análisis de la religión Tokugawa, realizado por Bellah, 1957, y el estudio de Geertz, 1960, sobre la religión en Java. Después de estos estudios se le intentó dar al concepto de «tradición» una significación más dinámica, Eisenstadt, 1973; Friedrich, 1972; Gusfield, 1968; Shils, 1971. El reciente discurso de las ciencias sociales va más allá, marginando al estudio de cambio cultural y social como una relación dada entre las fuerzas tradicionales y las modernizantes. Éste da lugar a la opinión según la cual las relaciones entre cultura y estructura social son un proceso de reconstrucción y reinterpretación casi infinitas de las percepciones culturales y los símbolos de significado, junto con las normas cambiantes de comportamiento, estructura, poder y otros recursos. Se puede interpretar que esta concepción presenta la cultura de una sociedad como depósito de estrategias de acción que pueden verse activadas en diferentes situaciones, según los intereses materiales e ideales de los distintos agentes sociales, Swidler, 1986.

ción y difusión de los conocimientos teóricos y aplicados. Entre ellos, como se verá en el capítulo III de la segunda parte de este estudio, algunos ministros representativos de la corona, quienes legitimaron las innovaciones a través de estrategias que dejaban intactos los fundamentos mismos de la autoridad. Considerando que el proceso de creación cultural también está modelado por las inclinaciones predominantes de los agentes individuales que toman parte en él (Collins, 1975), se estudia la manera en que algunos clérigos mexicanos y ciertos activistas políticos en el Río de la Plata contribuyeron a la formación de la pauta cultural que surgió en Hispanoamérica en el siglo XVIII.

No fueron sólo los agentes individuales quienes contribuyeron a la formación de la modalidad cultural que se formalizó en el mundo hispánico a partir del siglo XVIII. Las universidades, establecidas hacía ya varios siglos, y las academias y sociedades como creaciones más recientes, sirvieron de arena facilitadora del entrelazamiento entre preceptos tradicionales y algunos conceptos de la Ilustración, portadores del germen del nuevo programa cultural.

Las reformas propuestas en el programa de estudios de Salamanca son el punto de partida del capítulo IV de la segunda parte. El análisis de las reformas curriculares permiten considerar no sólo el contenido específico de las materias impartidas, sino también percepciones más amplias del contexto institucional y sus tendencias de modificación. Las perspectivas que ven al currículo como un eje crucial en la planificación del cambio social consideran a las reformas educacionales como un puente entre lo que es y lo que debe ser, entre lo real y lo ideal. Al intentar cambiar los criterios por los cuales el mundo y la naturaleza son enmarcados y clasificados, los cambios introducidos en el currículo hacen referencia también a las identidades individuales y a las experiencias subjetivas. Por otro lado, la negación del cambio en los programas de estudio se refiere también a una pauta precisa de selección: la continuidad de los criterios que a través de los años establecieron los marcos de identidad y experiencia. Al especificar los contenidos de la transmisión cultural, esta práctica provee a las nuevas generaciones de los instrumentos que le permiten acceder a las grandes ideas y objetos que fueron creados dentro de los marcos de su propia cultura. La naturaleza de los argumentos que defienden la continuidad de las disciplinas esta-

blecidas revelan lo que es defendido y lo que está sujeto a cambio (Eisner y Vallance, 1974).

La idea del desarrollo de las universidades con el objetivo de crear la capacidad intelectual para la solución de problemas prácticos es una creación de los siglos XIX y XX [10]. La universidad del siglo XVIII no se debatió frente a la institucionalización de la noción de «practicalidad». La universidad tradicional se preocupaba mucho más de la manera en que la estructura específica de las disciplinas podía proveer los conceptos y criterios a través de los cuales el pensamiento adquiere precisión, generalidad y poder. Eran tales instrumentos los que posibilitaban el contacto del estudiante con la herencia cultural producida dentro de su propia civilización. De aquí que la noción de «utilidad pública» frecuentemente mencionada por quienes estaban a cargo de regular las reformas universitarias en el mundo hispánico del siglo XVIII debe ser interpretada de acuerdo con estos considerandos [11]. El análisis de las reformas propuestas en las

[10] El esfuerzo por clarificar el propósito de las universidades a través de una visión específica es un tema que ha sido tratado desde hace tiempo. Abraham Flexner, 1930, por ejemplo, defendió la idea de que la esencia de la universidad es el cultivo de la erudición. Este cultivo debe estar centrado en la investigación especializada que lleva al descubrimiento de lo nuevo. En Gran Bretaña, a mediados del siglo XIX, el cardenal Newman, 1959, subrayó claramente que la universidad es un lugar para conservar y enseñar el conocimiento universal, que su objeto no puede ser el descubrimiento o la utilidad, sino más bien la difusión de verdades eternas. En Alemania, a principios del siglo XIX, Wilhem von Humboldt, 1970, ayudó a sentar las bases de la universidad moderna enfatizando como eje el descubrimiento del conocimiento. Clark Kerr, 1963, en los años sesenta de este siglo, redefinió el concepto de «universidad» como el de «multiversidad», sin otorgar a la universidad un propósito definido, sino una variedad de objetivos y métodos legítimos. Dentro del contexto hispanoamericano existe una acentuada visión que considera a las universidades como obligadas a cumplir una «misión social» más allá de la mera ocupación con cuerpos específicos del saber, Frondizi, 1971. Es esta visión de la universidad, como portadora de un mensaje social más amplio, la que ha abierto muchas veces el cuestionamiento de su función en la sociedad.

[11] Es importante establecer la diferencia entre el nivel individual y el nivel institucional. Según Cobban, las universidades medievales eran fundamentalmente escuelas vocacionales. Instruían a los estudiantes en la maestría de las áreas del conocimiento que podían ser utilizadas en una de las profesiones seculares de leyes, medicina o enseñanza, o en el servicio de la Iglesia. La Teología, la Señora de las Altas Ciencias, era una disciplina para la minoría. En sus palabras, «la ambición del estudiante normal era adquirir un empleo lucrativo dentro de la seguridad del orden establecido», 1975: 165. Sin embargo, no se esperaba que la universidad como institución llenase una expectativa social definida. A medida que el estado absolutista se fue fortaleciendo en Europa, las expectativas de los gobernantes en cuanto al papel de las universidades fueron cambiando. Este proceso parece estar ligado al desarrollo de la «autoridad racional», según el concepto weberiano, Bendix, 1973.

Universidades de México y Córdoba ayuda a entender la tendencia al cambio del contexto institucional en Hispanoamérica al igual que las estrategias específicas que legitimaban la continuidad de las pautas establecidas. Es en la estructura de las academias y sociedades, que comenzaron a proliferar en España y sus colonias, donde parece que se comienza a vislumbrar la noción moderna de «lo práctico» como un elemento inmanente del conocimiento en la enseñanza superior. Fueron algunos de estos marcos los que dieron cuerpo a la visión del saber legitimada por la monarquía de los Borbones en mayor grado que las universidades.

El contexto de la organización y la elaboración del conocimiento en las instituciones de altos estudios afectó a las premisas, al lenguaje y a las imágenes a través de las cuales los líderes de la independencia internalizaron los diferentes sistemas de conocimiento e interpretaron la realidad circundante y los proyectaron, a su vez, al ideario de las nuevas naciones.

II. La disolución del vínculo entre la Corona española y las colonias

La abdicación del rey de España en 1808 puso a prueba las premisas que sustentaban el concepto hispánico de autoridad. La invasión napoleónica y la crisis institucional que le siguió afectaron no sólo a los marcos organizativos de poder, sino que también se proyectaron a las relaciones entre los súbditos en las colonias y el gobierno central. Primero las Juntas y luego la Regencia en España intentaron suplantar la autoridad del rey. Sin embargo, la presunción de legitimidad de las nuevas autoridades españolas no configuraron un nuevo centro de gobierno. El reconocimiento tácito del poder por parte de los súbditos fue cuestionado en las colonias. En otras palabras, la deposición del monarca como autoridad suprema del imperio implicaba reconsiderar los lazos que unían a los americanos con la Madre Patria. Según Simón Bolívar lo expresó en 1815 en la Carta de Jamaica, aquéllos incluían

> ... el hábito de la obediencia; la comunidad de intereses, de entendimiento, de fe; la mutua buena voluntad; un tierno respeto por el lugar de nacimiento y [el buen nombre de nuestros ancestros].

Para Bolívar, como para otros líderes de los movimientos de independencia, la ruptura de las relaciones asociativas sustentadas en la persona del rey insinuaba la disolución de los sentimientos de comunidad que habían mantenido al imperio unido a ambos lados del océano. Un sentimiento de comunidad y una autoridad central capaz de legislar, de aplicar las leyes y garantizarlas son elementos fundamentales de la nación-estado (Dyson, 1980: 34-36). Por ello, los insurgentes no sólo debían elegir una forma de gobierno, sino que debían también reconstruir el carácter de sus obligaciones y redefinir la naturaleza misma y el significado del control y la dominación (Engels, 1972: 228-233; Weber, 1958: 77-78; 1968, I: 194-200).

La redefinición de los atributos de la autoridad requirió, ante todo, la legitimación de la disolución de los vínculos asociativos que unían a las colonias americanas con España. En 1815, en el *Memorial* presentado al ex rey Carlos IV por los activistas revolucionarios rioplatenses Manuel Belgrano y Bernardino Rivadavia se decía que:

> Los pueblos de la Península europea no tienen contrato, o derecho alguno sobre los de América, ni hay una fundación o ley que indique lo contrario. El monarca, pues, es el único con quien han contratado los establecimientos de América, de él es de quien únicamente dependen, y el que sólo los une a España.

La convicción de que el pacto fue roto y que el pueblo soberano era fuente de poder sirvió de base común y justificación de la rebelión en la mayoría de los territorios de la América española. La noción de ruptura del pacto fue, según remarcó Bartolomé Mitre, la razón revolucionaria, la «bandera legal de la insurrección». La abdicación del monarca implicaba el fin del pacto que mantenía al organismo político en unión; por tanto, ante la ausencia del soberano, la autoridad habría de retornar al pueblo. O en palabras de los miembros del Cabildo de Potosí que aceptaron la destitución del virrey ya que había «... llegado el caso de reasumir el pueblo su originaria autoridad y derechos».

Simón Bolívar se refirió a la idea del pacto en la Carta de Jamaica, el epítome de su doctrina política:

> El emperador Carlos V firmó un pacto con los descubridores, conquistadores y pobladores de América que, como dice Guerra, es «nuestro contrato social». Los Reyes de España convinieron solamente con

> ellos que lo ejecutasen por su cuenta y riesgos prohibiéndoseles hacerlo a costa de la real hacienda, y por esta razón se les concedía que fueran «señores de la tierra»... El rey se comprometió a no enajenar jamás las provincias americanas, como que a él no tocaba otra jurisdicción que la del alto dominio, siendo una especie de propiedad feudal la que allí tenían los conquistadores para sí y sus descendientes...

Los principios de la ley natural que sustentaban la conceptualización hispánica de la autoridad establecían que la sociedad civil —en su carácter de organismo político— se basaba en dos contratos: uno, un *pactum societatis*, según el cual las personas acordaban unirse para evitar las luchas intestinas; el otro, un *pactum subjectionis*, según el cual las personas transmitían subsecuentemente el poder a un soberano. Estos elementos contractuales, que constituían el núcleo de la vida social, proveían también los términos por los cuales se formulaba el derecho a resistencia a un gobernante injusto. En los siglos XVI y XVII los grandes debates sobre la constitución de la soberanía del estado, en el gobernante o en la gente, sobre el derecho divino de los reyes, y el derecho a resistencia, habían sido formulados como respuesta tanto al desafío impuesto por la Reforma como por los centros políticos absolutistas. Dentro de la tradición española, la percepción de los lazos entre gobernante y súbditos se basaba en la interpretación de las ideas de santo Tomás de Aquino, quien en su teoría política se ocupaba, entre otras cosas, de la legitimidad (o la condena) de la resistencia a un gobernante no cristiano. Tal como los pensadores católicos tempranos, él asumía en sus escritos la coexistencia entre elementos individuales y colectivos en la formación de la comunidad (Stark, 1972: 231; Weber, 1964: 84-85). Estas nociones fueron elaboradas a partir del siglo XVI por hombres de letras tales como Francisco Suárez y Luis de Molina. A diferencia de la escuela protestante, los teólogos españoles no garantizaban que la ley natural regulara universalmente la acción humana, ni aceptaban la presencia de un orden natural sin la existencia de Dios [12]. El discurso de la mayoría de los líderes de los movimientos independentistas no cuestionaba tales nociones, sino que, sustentado en ellas, desarrolló diferentes estrategias para crear las nuevas bases de

[12] Si hubiesen aceptado esto, hubiese sido equivalente a aceptar que aquellas leyes dictan el comportamiento de las criaturas que no poseen la capacidad de pensar racionalmente.

legitimidad (Gandía, 1968; González, 1962; Góngora, 1966; Halperin Donghi, 1985; Stoetzer, 1981; Trusso, 1969).

La justificación de la rebelión y la creación de lazos asociativos

Las colonias difirieron en la forma en que reaccionaron a la ruptura del lazo con la autoridad real. Sin embargo, ciertas tendencias se desarrollaron en todas las colonias por igual. Inicialmente, cuando el Consejo de Regencia y la Junta Suprema se establecieron en 1808 para gobernar España desde Sevilla en la ausencia del rey, todas las colonias afirmaron su lealtad. En 1810, cuando las tropas francesas entraban en Sevilla, el Consejo de Regencia de Cádiz reemplazó a la Junta. En septiembre, el Consejo convenía las Cortes, siguiendo así una tradición que precedió al establecimiento de la monarquía unificada de los Austrias. El Consejo exhortó a cada provincia de Ultramar a mandar un diputado a la reunión de reconocimiento de la autoridad del Consejo. En el intervalo se sucedieron reacciones variadas. En Caracas, los funcionarios españoles fueron depuestos y las Juntas locales repudiaron al Consejo y juraron fidelidad al rey en su ausencia. En Chile, el gobernador fue depuesto, la Junta juró fidelidad al rey y al Consejo de Regencia, pero no acató las órdenes de este último. En Cuba, la rebelión no tuvo lugar sino 15 años más tarde. En Nueva España, el padre Miguel Hidalgo se rebeló contra «el mal gobierno» del virreinato en septiembre de 1810 y juró lealtad al rey. Las fuerzas realistas lo vencieron, capturaron y ejecutaron en marzo de 1811. El liderazgo de la rebelión mexicana pasó a otro clérigo, José María Morelos, bajo cuya inspiración se proclamó la independencia en 1813. Fernando VII recobró el trono en mayo de 1814, aboliendo la monarquía liberal parlamentaria y la Constitución de 1812 sancionada por el gobierno de Cádiz. Fernando VIII mandó entonces un contingente de varios miles a reprimir los últimos vestigios de la rebelión en la América española. Morelos es capturado y ejecutado en 1815. El 1 de enero de 1820 España presencia el levantamiento liberal que encabeza el general Rafael Riego. La Constitución de 1812 es restaurada y las Cortes se reúnen nuevamente. En Nueva España las fuerzas realistas niegan fidelidad al gobierno español y se unen a las fuerzas revolucionarias que declaran la independencia.

En Buenos Aires, las noticias acerca de la invasión francesa generan incertidumbre. El 25 de mayo de 1810 se reúne el Cabildo abierto que establece una Junta que ha de reemplazar la autoridad del virrey; la Junta incluye a oficiales del ejército, hombres de leyes, activistas políticos, terratenientes, comerciantes y clérigos. Éstos tratan de centralizar los poderes políticos y militares y mandan delegaciones a las provincias del virreinato del Río de la Plata para difundir las noticias y movilizar apoyo a las nuevas autoridades. Combaten a las fuerzas realistas y ponen fin al dominio de los funcionarios españoles, iniciando así el proceso por el cual las provincias del Río de la Plata se transformarían en una nación independiente.

La Nueva España y el Río de la Plata diferían en sus condiciones sociales, políticas y económicas que influyeron a su vez en la dinámica de las respectivas revueltas y en el carácter del liderazgo revolucionario. A pesar de lo común de las premisas sobre las que se estructuraron ambas sociedades, éstas difirieron en la manera de articular las concepciones prevalecientes respecto de la idiosincrasia de la autoridad y la vida colectiva. En ambas, la transformación del estadio de lealtad al monarca absoluto hacia nuevas formas de dominio sustentadas por estructuras impersonales de control fue propulsada usando un discurso que invocaba conceptos hispánicos y foráneos por igual. En ambos territorios se adujeron derechos similares como justificaciones del cese del pacto colonial. Con ello, fueron diferentes los considerandos discursivos que sirvieron de base en la justificación de la ruptura de los lazos imperiales y en la redefinición de los lazos asociativos entre los súbditos y las autoridades. En el Río de la Plata, la organización del discurso se formalizó antes que en la Nueva España. Más aún, la práctica discursiva rioplatense hizo uso de argumentos relativos al carácter impersonal del gobierno en mayor medida y antes que en la colonia novohispana. Con mayor frecuencia se hizo uso de conceptos legales-racionales en el Río de la Plata, mientras en Nueva España se siguieron empleando consideraciones basadas en la autoridad ancestral, la costumbre y los precedentes históricos. Por ejemplo, los fiscales de la Audiencia de México, cuando discutieron el 9 de agosto de 1806 la necesidad de crear una junta, recalcaron la poca afinidad que había entre las doctrinas fran-

cesas y sus propias concepciones jurídicas y políticas del estado (Documentos Históricos, II, LVII: 58):

> ... aquellas ideas del contrato social de Rousseau, del espíritu de las leyes de Montesquieu, y otros semejantes filósofos, por las cuales en la elección de príncipes concurre cada particular con la proporción de su independencia, que puede cuanto quiere recoger, están proscriptas porque contribuyen a la libertad e independencia con que solicitan destruir la religión, el estado, el trono y toda propiedad, y establecer la igualdad, que es un sistema quimérico e impracticable, de lo cual nos da un ejemplo la misma Francia.

Los líderes independentistas mexicanos procedieron a justificar el carácter colectivo y orgánico de los vínculos imperiales en mayor medida que los líderes meridionales que invocaron los aspectos asociativos y contractuales de las relaciones entre súbditos y soberanos. El discurso que aquéllos elaboraron se caracterizó por un énfasis en la imagen orgánica de la sociedad. Fray Fernando Teresa de Mier, militante y primer historiador de los movimientos de independencia de la Nueva España, reformuló la idea de que el Nuevo Mundo había sido cristiano antes del arribo de Colón (Brading, 1973: 165; Gerbi, 1960: 285; O'Gorman, 1945; 1976). Al mencionar el rótulo de colonias, puso de relieve su significación honorífica en la tradición de la antigua Roma, donde las colonias gozaban de igualdad con respecto a la capital del imperio. Conforme a una perspectiva histórica, Mier desarrolló la idea del pacto en forma amplia y condenó al gobierno despótico impuesto por el monarca español en las Américas. Él sostuvo que el régimen instaurado a partir de la conquista rompió la posibilidad de una continuidad armónica entre el imperio prehispánico y el imperio español (Góngora, 1975: 219). Fernando Teresa de Mier apoyó la visión del jesuita peruano Viscardo, quien había sostenido que el régimen hispánico fue erigido sobre la base de una violación del pacto originario entre los conquistadores y los antiguos monarcas incaicos. En la nota VI de su *Carta de un Americano*, 1811-1812, Mier escribió que

> ... [los criollos] no son conquistados, sino hijos de los conquistadores y primeros pobladores, que... obligaron al soberano de España a quien cedieron sus conquistas, a guardarles los pactos que en el Código de Indias

> llaman privilegios. Estos pactos no se han guardado a sus hijos, y tienen éstos derecho para reclamarlos hasta con la espada en la mano...

El discurso de Mier, de inspiración tomista, se fundamentaba sobre todo en argumentos del Código de Indias que fuera trazado en el siglo XVI por Las Casas y otros miembros de las órdenes religiosas consternados por la condición de las Indias bajo el dominio español. Según Mier lo expresó en 1813 en su *Historia de la Revolución de la Nueva España*:

> ... de aquí data el fin de sus [de España] principales calamidades, sus leyes fundamentales o su verdadera Constitución. Entonces se zanjaron los cimientos del Código de Indias, cuyas leyes en lo favorable tampoco son sino las conclusiones de los escritos de Casas, como dice muy bien Remesal.

Se debe tener presente empero que Mier también se oponía al federalismo, a la democracia absoluta, a las ideas de Rousseau y al régimen constitucional de los Estados Unidos, todo ello según argumentos enraizados en el discurso político hispano y encauzados hacia un orden de continuidad con las tradiciones del pasado (Góngora, 1966: 18-21).

El motivo de la continuidad puede atribuirse históricamente al concepto orgánico de la comunidad, tal como fue elaborado en la cultura católica temprana (Stark, 1972: 247-370) y reconsiderado por los teólogos y juristas españoles durante los siglos XVI y XVII. Tal conceptualización influyó en los argumentos de distintos líderes de los movimientos independentistas, algunos de los cuales incorporaron ideas como la de confederación (*corpo confederatorum*), que presuponía un acuerdo entre los estados constituyendo el cuerpo político, respeto por la soberanía de los distintos países y límites en el ejercicio de la soberanía de acuerdo con el consenso general. Como el concepto de lazos orgánicos, el de confederación asumía que el *consensus* estaba designado para preservar la existencia de los varios estados para el bienestar de todos sus individuos (Levene, 1942; Stoetzer, 1966, I). Otros activistas interpretaron la disolución de los vínculos entre la corona y los criollos como una amenaza a la sociedad. Por ejemplo, el licenciado Francisco Primo Verdad y Ramos, vocero del Cabildo de la ciudad de México durante los sucesos po-

líticos que precedieron al golpe de 1808, se refirió, por un lado, a las leyes castellanas e indianas del derecho que le asiste al pueblo a suceder al rey ante su muerte o ausencia. Con tal propósito él mencionó la ley 3, título XV de la II Partida, donde, en el caso de faltar el monarca, la decisión sobre la continuidad del mando político se haría por «todos los mayorales del Reyno, así como los prelados, e los ricos omes, e los otros omes buenos, e honrados de las Villas». Por otro lado, él advirtió contra el peligro de cualquier intento que pudiera fragmentar la sociedad (Torres Villar, 1978). La sociedad, basada en la relación armónica entre sus partes constituyentes, debía ser preservada como una unidad frente a tendencias disolutorias. Él opinaba en la *Memoria Póstuma* fechada el 12 de setiembre de 1808 (Documentos Históricos..., 1910, II: 166-167):

> Yo veo formarse de en medio de nosotros una nube negra, que elevándose sobre nuestras cabezas va a vibrar rayos que nos reducirán a pavesas! Ésta es la *desunión* que noto ya entre las autoridades... Alto pues! Senado, clero, nobleza, comunidades religiosas, cuerpos militares, españoles, europeos, americanos, indios, mestizos, pueblos todos que formáis la más bella monarquía, ahora, es quando: estrechaos todos íntimamente... no demos a las naciones extranjeras el espectáculo de nuestra desunión...

La preservación de la unidad requería asimismo la sujeción a los códigos comunitarios sancionados por el soberano, a quien se debía lealtad. Se daba así realce a la posición del líder político como fuerza aglutinante de la colectividad. Esta concepción se pone en evidencia en el «Manifiesto de la Nación Americana», publicado el 30 de mayo de 1812 en el *Ilustrador Americano*, un periódico apoyado por la sociedad secreta de los Guadalupes:

> La nación americana a los europeos habitantes de este continente, hermanos, amigos y conciudadanos: la santa religión que profesamos, la recta razón, la humanidad, el parentesco, la amistad, y cuantos vínculos respetables nos unen estrechamente de todos los modos que pueden unirse los habitantes de un mismo suelo, que veneran a un mismo soberano y viven bajo la protección de unas mismas leyes, exigen imperiosamente que prestéis atento oído a nuestras justas quejas y pretensiones.

La unidad era interpretada por los insurgentes en términos que abarcaban a la colectividad americana en su conjunto. La lealtad im-

plicaba mantener lazos de sujeción en la comunidad íntegra y no crear colectividades aisladas. El nombre mismo del periódico mencionado, vocero de la sociedad secreta de los Guadalupes que anhelaba la independencia de España, es altamente significativo (Torres Villar, 1985). Al denominarse *Ilustrador Americano* y no *Ilustrador Mexicano*, expresaba con claridad las expectativas de los límites amplios de la comunidad simbólicamente representada en la figura del gobernante, mientras relegaba a un segundo plano el concepto más estrecho de nación (Miquel y Verges, 1941: 77-79).

El discurso elaborado por estos líderes, tal como se ejemplificó en los párrafos anteriores, no era hegemónico. Así, por ejemplo, los argumentos expresados en la Constitución de Apatzingan, inspirados a su vez en los de la Constitución francesa de 1793, adoptaban de manera más amplia los principios de soberanía que presumían la participación de todos los miembros de la sociedad en la elección de los representantes políticos. El artículo 4 del capítulo II (de la Soberanía) declaraba que:

> Como el gobierno no se instituye por honra o interés particular de ninguna familia, de ningún hombre o clases de hombres, sino para la protección y seguridad de todos los ciudadanos, unidos voluntariamente en sociedad, éstos tienen derecho incontestable a establecer el gobierno que más les convenga, alterarlo, modificarlo y abolirlo totalmente cuando su felicidad lo requiera.

En el Río de la Plata, la disolución del pacto fue justificada mediante argumentos que expresaban el derecho legítimo de las partes de separarse del conjunto. Encontrando inspiración parcial en las ideas de Rousseau, aunque aceptando algunas de las demandas de los Austrias, la *Gaceta de Buenos Aires* proclamaba el 6 de diciembre de 1810 que:

> ... disueltos los vínculos que ligaban los pueblos con el Monarca, cada provincia era dueña de sí misma, por cuanto el pacto social no establecía relación entre ellas directamente, sino entre el Rey y los pueblos. Si consideramos el diverso origen de la asociación de los estados, que formaban la monarquía española no descubriremos un solo título por donde deban continuar unidos, faltando el Rey que era el centro de la anterior unidad. Las Leyes de Indias declararon que la América era una parte o accesión de la corona de Castilla de la que jamás pudiera dividirse... pero

> la rendición de Castilla al yugo de un usurpador dividió nuestras provincias de aquel reino.

Se negaba así la posibilidad de establecer un cuerpo alternativo que pudiera reemplazar al rey legítimamente dentro del acuerdo establecido. Estos argumentos, sin embargo, no fueron necesariamente uniformes ni congruentes. Al igual que los activistas de los movimientos de independencia en otras áreas coloniales, ciertos líderes rioplatenses buscaban en la continuidad de pautas tradicionales la solución para los nuevos marcos políticos. Así, por ejemplo, el Congreso General Constituyente de las Provincias Unidas en Sudamérica sancionó en abril de 1819 una constitución de carácter centralista donde se preveía el pase de la república a la monarquía. Aunque la constitución no llegó a estar en vigencia, el manifiesto que la precedía (cuya redacción se atribuye al deán Gregorio Funes) decía que:

> El Congreso Nacional había previsto de lejos que, en un tiempo en que se hallaba perturbada toda la rotación de la máquina política, no era posible restituirla a la armonía de su antiguo curso sin la fuerza motriz de un gobierno... Se deseaba un nuevo director, que con su autoridad activa y vigilante asegurase el imperio de las leyes, protegiese el orden y volviese al estado su tranquilidad... [Esto se logró gracias al] poder ejecutivo que... recuperó la autoridad de que se hallaba despojado. Su nombre no fue ya un título vano con que se decoraba la nulidad, sino una expresión que acompañada del vigor debía suscitar el respeto y obrar sobre los pueblos con un ascendiente desconocido.

El mismo manifiesto hablaba de la necesidad de limitar el círculo de la acción del pueblo, para evitar la propagación de los principios subversivos de todo el orden social. De acuerdo con ese texto, tales grupos no estaban capacitados para elegir los representantes al Congreso, ya que no tenían las cualificaciones para discernir cuáles eran los intereses y los problemas fundamentales del país (Romero y Romero, 1986). Para aquellos grupos que se oponían a la restitución de la monarquía las circunstancias requerían el retorno de los derechos originales a su fuente, el pueblo soberano, base legítima del poder del estado. Los argumentos que validaban esa demanda incluían, como en México, motivos colectivistas y armónicos. Sin embargo, después de la deposición de la Junta Central de Sevilla, Juan José Castelli, como miembro de la primera Junta Gubernativa

en Buenos Aires y basándose en argumentos contractuales, rechazó la legitimidad del gobierno español, ya que «los poderes de sus vocales eran personalísimos y no podían delegarse» (Marfany, 1982: 64-65). Los miembros de la Junta Central propiciaban el derecho de igual representación de las colonias dado que éstas eran parte esencial de la monarquía y debían tener «representación nacional inmediata a su real persona y constituir parte de la Junta Central Gubernativa del Reino por medio de sus correspondientes diputados» (*ibidem*).

Dentro de un análisis textual más amplio, se puede discernir que los líderes de los movimientos de la independencia en el Río de la Plata rechazaron el concepto de colonias o factorías como las de otras naciones y realzaron la noción de equidad.

Configuración de las reglas y ceremonias de la participación política

La elaboración de la idea de constitucionalismo por los líderes de la independencia no fue sólo resultado del contacto con las ideas francesas o estadounidenses. La elaboración discursiva fue facilitada por la misma tradición española que, como será analizado en los próximos capítulos, atribuía a la codificación legal un papel fundamental en la formación del orden social. Esa idea no sólo incluía el cuerpo de leyes definiendo la estructura del estado, sino también las relaciones entre el estado y los individuos. Aplicando los conceptos hispánicos, interpretados a la luz de las ideas francesas e inglesas y de la experiencia norteamericana, los grupos revolucionarios se referían a la constitución como a la «primera ley de la nación» (Wait, 1965: 373), un concepto que era precedido sólo por el de «congreso representativo» (Levene, 1958: 57). La constitución así percibida podía ser indistinta y genéricamente interpretada según términos derivados de las leyes fundamentales de Bousset, las nociones modernas de Turgot, o los conceptos de Montesquieu. Dentro de este marco algunos líderes podían incorporar, por ejemplo, la idea de los derechos naturales que suponía una base legal para la sociedad civil y reafirmar al mismo tiempo la existencia de un orden jerárquico (Dealy, 1968; Stoetzer, 1966).

La elaboración de distintas propuestas en torno al modo más apropiado de institucionalizar la participación política de sectores amplios de la población estuvo influenciada por las nociones que, de di-

versas maneras, sustentaban el reclamo de representatividad. Así, en la Nueva España se notó una tendencia marcada a definir la participación política en términos que realzaran la continuidad de las estructuras corporativas a través de los virreyes, las audiencias, los tribunales, las universidades y otros cuerpos. En Buenos Aires pudieron percibirse al mismo tiempo sectores dispuestos a invocar la contribución individual en la construcción del nuevo orden político. Por ejemplo, el 22 de mayo de 1810, el Cabildo de Buenos Aires invitaba a los vecinos de la ciudad a congregarse como autoridad única con poderes para decidir sobre la línea a seguir ante la situación creada. De manera similar, el artículo 21 de la Resolución de la Junta Superior de Gobierno del 10 de febrero de 1811 fijaba el método de elección de los vocales de la Junta en los términos siguientes:

> ... deberán concurrir al nombramiento de electores todos los individuos del pueblo sin excepción de empleados, y ni aun de los Cabildos eclesiásticos y seculares, pues los individuos que constituyen estos cuerpos deberán asistir a sus respectivos cuarteles en calidad de simples ciudadanos al indicado nombramiento.

En México, el deseo de preservar los esquemas corporativos fue articulado en el Plan de Independencia presentado por fray Melchor de Talamantes en 1808. En la *Idea del Congreso Nacional de Nueva España*, el autor propone una serie de criterios para la elección de los vocales del Congreso:

> 1. Tenientes generales de ejército (si los hubiese), mariscales de campo, jefes de escuadra, brigadieres, coroneles. Estos individuos deben tener lugar preferente a los demás, en un congreso como el presente, formado para la defensa, conservación y organización del reino.
> 2. Presidentes de audiencia, intendentes de ejército y de provincia, gobernadores.

En los artículos siguientes, el Plan prevé la participación de candidatos de acuerdo con sus funciones y posiciones en las estructuras jerárquicas y corporativas. Tres años más tarde, en el Bando sobre la Erección de la Primera Junta Nacional, Morelos adujo que la Junta debía ser elegida por miembros de las distintas corporaciones, dándose primacía al ejército:

> ... a las ideas adoptadas por nuestro generalísimo y primeros representantes de la nación en la conmoción presente y la constante necesidad de un tribunal que reconocido y sostenido por nuestras divisiones... y desempeño de los grados con que nos ha condecorado la nación convocando los principales jefes para la instalación de una suprema junta nacional...

La importancia de la estructura corporativa fue reafirmada en 1814 en el Decreto Constitucional de Apatzingan cuyo artículo 44 señala que:

> ... permanecerá el cuerpo representativo de la soberanía del pueblo con el nombre del Supremo Congreso Mexicano. Se crearán además dos corporaciones, la una con el título de Supremo Gobierno y la otra con el de Supremo Tribunal de Justicia.

Está claro que aunque la idea de la Junta de Gobierno fue aceptada tanto en Nueva España como en el Río de la Plata, los argumentos que le sirvieron de apoyo difirieron, al proceder de fuentes diversas.

Diferentes fueron asimismo las nociones de soberanía que se esgrimieron en ambos territorios. En Buenos Aires, la búsqueda de una fórmula de gobierno local en el Cabildo abierto del 25 de mayo de 1810 dio lugar a la definición de los derechos del pueblo en los términos siguientes: «... el pueblo... reasumida la autoridad y facultades que había conferido... revoca y da por ningún valor la Junta erigida».

Al inaugurar el Congreso de Chilpancingo en México, el 6 de noviembre de 1813, Morelos adoptaba una posición tibia respecto de los derechos de soberanía popular:

> ... ciertas verdades importantes que nosotros no ignorábamos, pero que procuró ocultarnos cuidadosamente el despotismo del Gobierno, bajo cuyo yugo hemos vivido oprimidos; tales son: Que la soberanía reside esencialmente en los pueblos... Que transmitida a los monarcas, por ausencia, muerte o cautividad de éstos, refluye hacia aquéllos... Que son libres para reformar sus instituciones políticas siempre que les convenga...

En Buenos Aires, la ruptura de los vínculos entre España y las colonias fue interpretada como el fin de la mancomunidad panhis-

pánica. Esto se revela, por ejemplo, en el Manifiesto de Mariano Moreno del 9 de septiembre de 1810, firmado por el presidente de la Junta y ordenando la ejecución del virrey Liniers y otros realistas. El Manifiesto tocó cuestiones relativas a la naturaleza misma del dominio, más allá de lo relacionado con la investidura concreta de posiciones de poder.

Según Weber, la configuración de un orden alternativo requiere que el ejercicio del poder y la coerción se basen en un nuevo concepto de autoridad (Bendix, 1973: 286-297). Las nociones elaboradas por la Ilustración europea asumían la existencia de modalidades particulares de socialización hacia el aparato estatal a través de las cuales el individuo era integrado al estado. Las distintas formas de socialización estaban basadas en un ideal abstracto del individuo quien, a través de la realización de sus derechos en las diferentes esferas sociales, configuraba su relación hacia la autoridad (Ambrogetti, 1992). Las nuevas relaciones entre el individuo y el gobernante debían ser estructuradas, entre otras cosas, por medio de contenidos simbólicos capaces de transmitir las orientaciones del nuevo orden social y político. Los rituales, que enmarcaban los contenidos simbólicos, constituían así parte del proceso de legitimación del nuevo concepto de autoridad.

En la realidad de la América hispana, las ceremonias a través de las cuales los revolucionarios intentaban fundamentar la posición de la autoridad indican un fuerte deseo de continuidad y sólo cambios menores antes que una transformación radical en los componentes simbólicos de la autoridad. Esto puede vislumbrarse en la ambivalente actitud de los miembros de la Junta respecto de las ceremonias destinadas a reforzar la posición del gobernante ante los ojos del pueblo (López Rosas, 1981). Algunos de los miembros de la Junta se declararon en favor de la abolición de todo el ceremonial, dado que éste sólo servía, a su entender, para ampliar la distancia entre gobernantes y gobernados. Así, en los Reglamentos sobre los honores debidos a la Junta ellos anteponían que: «Ni el presidente, ni algún otro individuo de la Junta en particular revestirán carácter público, ni tendrán comitiva, escolta o aparato que los distinga de los demás ciudadanos».

Sin embargo, al mismo tiempo, se mantenían las tradiciones sobre la base de que «... la costumbre de ver a los virreyes rodeados de

escoltas y condecoraciones habría hecho desmerecer el concepto de la nueva autoridad si se presentaba desnuda de los mismos realces».

El artículo segundo de los mismos Reglamentos mantenía los honores militares en el marco de ceremonias especiales y el artículo octavo prohibía la acción de brindar en honor de individuos, mientras reservaba el brindis por la patria, sus derechos, la gloria de las armas y objetivos generales concernientes a la «felicidad pública». El artículo 14 eliminaba la reserva de asientos especiales para los miembros de la Junta en eventos públicos, pero mantenía un palco para los miembros del Cabildo.

En México se ideó una serie de privilegios ceremoniales para realzar la posición de las autoridades. El artículo 47 del capítulo II de la Constitución de Apatzingan , «De las supremas autoridades», provee que: «Cada corporación tendrá su palacio y guardia de honor iguales a las demás; pero la tropa de guarnición estará bajo las órdenes del Congreso».

En esa misma línea se inscribe el artículo 140 del capítulo X, «Del supremo gobierno», que señala: «El supremo gobierno tendrá tratamiento de alteza: sus individuos de excelencia, durante su administración; y los secretarios el de señoría en el tiempo de su ministerio».

Tales rituales, que enmarcaron la relación ideal de gobernados y autoridades, retuvieron en México los fundamentos básicos de la visión tradicional de dominación en mayor medida que en el Río de la Plata.

En resumen, no sólo los sucesos mismos del proceso de disolución del vínculo imperial de las Américas con España a comienzos del siglo XIX revistieron singularidad en los distintos territorios, sino también los argumentos postulados por los líderes de los movimientos independentistas en apoyo de sus acciones fueron articulados con rasgos singulares. Dichos argumentos se basaron, con medidas y combinaciones diferentes, en conceptos derivados de la tradición hispánica y en las nuevas ideas generadas durante la Ilustración europea. Antes de analizar la estructuración de esas pautas, cabe ver en qué medida la investigación atribuye a las ideas de la Ilustración un papel de importancia en la generación del pensamiento revolucionario.

Las corrientes de la Ilustración en Hispanoamérica: ¿ruptura o preservación de los conceptos tradicionales?

Distintos enfoques analíticos difieren en el peso que confieren a las nuevas ideas del siglo XVIII en la génesis de la «era revolucionaria» de Francia y las Américas. Hasta el día de hoy no se ha logrado establecer un vínculo causal entre ambas. Sin embargo, se reconoce cierta relación entre el pensamiento crítico del período y el impulso emancipador que se expresó en la acción política y social de esa era. Tal impulso parecía haberse generado en lo que Immanuel Kant denominó *sapere aude*, «... la liberación del ser humano de su tutela autoimpuesta» y de su «incapacidad de hacer uso de su entendimiento sin ser dirigido por otros» (Kant, 1963: 3).

El impulso emancipador condujo a un cuestionamiento de las instituciones existentes y parece haber sido uno de los vectores principales en la ruptura del orden establecido y la formación de un nuevo orden (May, 1978; Rodríguez, 1976; Sewell, 1985; Talmon, 1970). La «mentalidad reformista», para emplear el término de Merquior (1980: 11), no estaba dispuesta a seguir aceptando la interpretación usual de la realidad. Se comenzó a concebir que los problemas sociales debían estar sujetos al análisis crítico y a una reformulación por medio de la indagación libre y la razón sin limitaciones.

Los investigadores intentaron vislumbrar los medios por los cuales las nuevas ideas podrían haberse proyectado más allá del marco político de la «edad de la razón» hacia la sociedad en su conjunto (Bolleme, 1970; Darnton, 1971; Mornet, 1969) y más allá de la acción revolucionaria, hacia el ambiente intelectual más amplio. Se desarrollaron así criterios analíticos para el estudio de los frutos de la investigación científica, tecnológica y filosófica encaminada a ampliar la emancipación intelectual y desarrollar el espíritu crítico del género humano (Becker, 1932; Cassirer, 1951; Gay, 1966; 1969; Hankins, 1985; Hazard, 1973). Esta línea de análisis ha sido, empero, criticada por su tendencia a exagerar el radicalismo de la Ilustración en materia de desarrollo intelectual (Darnton, 1988; Horkheimer y Adorno, 1972; Schackleton, 1969). Los enfoques más recientes han buscado nuevos instrumentos analíticos para entender los cambios graduales que ocurrieron en el mundo de las ideas y la ciencia

en Europa durante el siglo XVIII (Gadamer, 1981; Rousseau y Porter, 1980).

Al analizar los efectos de la Ilustración europea en Hispanoamérica, se ha intentado establecer una relación estrecha entre la inquietud intelectual y la acción política durante el período que nos concierne. Se formulan así interrogantes respecto del impacto de las nuevas ideas europeas en la transformación de la unidad imperial en colectividades autónomas. En su mayoría, las investigaciones se han centrado en el análisis de la filosofía política y legal del período. Discusiones acaloradas han girado en torno a la pregunta que cuestiona si dichas ideas han tenido alguna influencia. La línea de investigación representada entre otros por Caillet-Bois (1956) y Orgaz (1942) en la Argentina y Miranda (1962) en México, ha atribuido un papel decisivo al ideario político y legal de la revolución francesa y la revolución norteamericana en la gestación de los movimientos de independencia de la América hispana. En contraposición, existe otra línea que confiere un peso marginal tanto al ejemplo revolucionario del país del norte como a las ideas del enciclopedismo francés. Aunque algunos líderes de los movimientos revolucionarios conocían e incluso citaban los escritos de Washington y Jefferson, Tanzi sostiene que:

> ... cuando se habla de la influencia del modelo norteamericano en Hispanoamérica, debe separarse lo referente al primer paso precursor en los países hispanos, que es la constitución de juntas y que no tienen en su fondo orgánico y justificación política relación alguna con los sucesos norteamericanos (1979: 54).

También Furlong (1952) al escribir sobre la Argentina, Giménez Fernández (1947) y Robles (1946) sobre México y Stoetzer (1966; 1981) sobre Hispanoamérica en general atribuyen una influencia indirecta a las ideas del enciclopedismo francés. Dentro de esta perspectiva hay quienes, como López, niegan toda relación entre las ideas de la Ilustración y los movimientos precursores, los cuales muchas veces «son de signo contrario al que tendrán los verdaderos movimientos de independencia» (1979: 292). Aún más, para Humphrey y Lynch la Ilustración, tal como llegó a las colonias a través de España «era una fuerza conservadora y no revolucionaria» , por lo que ellos consideran que se puede poner en duda si esas ideas «fueron importantes como causa de la independencia» (1968: 14).

Algunos de quienes se encuadran en esta línea de análisis (incluyendo historiadores españoles como Pereña, 1986) explican la gesta emancipadora como el resultado de la evolución o reformulación de elementos básicos de la cultura y la tradición hispano-católica. Una tercera posición analítica, representada por Kossok sostiene que:

> La Ilustración de América en las vísperas y durante la independencia representa en su esencia una amalgama de ideas y conceptos cuya heterogeneidad y hasta contradicciones no pueden negarse: (1979: 150).

Analizando el período consecuente, Romero y Romero opinan que:

> ... la historia latinoamericana de los tiempos que siguieron la Emancipación parece un juego difícilmente inteligible, una constante contradicción en el seno de una realidad institucionalizada según modelos difícilmente adaptables, en la que irrumpían cada cierto tiempo y de imprevisibles maneras unas tendencias genuinas que reivindicaban su peculiaridad y que la tornaban más anárquica y confusa (1977: X).

Los partidarios del enfoque causal (que atribuyen una influencia considerable a las ideas europeas) basan su posición en la suposición —a menudo implícita— de que las sociedades poseen potencialidades evolutivas. Específicamente, aceptan un modelo que supone que la formación de los estados nacionales ha seguido un patrón similar de desarrollo tanto en Europa como en la América hispana. Por ejemplo, Davis sostiene que al igual que allí los líderes de los movimientos de la independencia americana

> ... buscaban la razón en la religión antes que la superstición o la autoridad; la razón en las leyes y la política, aplicando la razón como medida de legitimidad, justicia y efectividad en la sociedad y en el gobierno (1972: 31).

La difusión literaria del pensamiento francés en Hispanoamérica es atribuida por dichos autores a la existencia de bibliotecas que contaban con libros no sólo en el campo estrecho de los fisiócratas, sino también en toda la gama de autores del tipo de Rousseau y sus coetáneos que habrían de influir en el pensamiento social de los líderes de la independencia (Hussey, 1963: 40).

Estudios específicos sobre los periódicos, los libros y la prensa del siglo XVIII sustentan la premisa de que las ideas de la Ilustración constituyen uno de los factores que motivaron la lucha por la independencia. Por ejemplo, la avidez de los partidarios de la lid independentista por asimilar las obras de los filósofos y enciclopedistas franceses es atribuida a sus «ansias de construir nuevos moldes gubernativos, para regir con independencia el destino de sus pueblos» (Torre Revello, 1927: 233). Partiendo del supuesto de que los países a ambos lados del océano se hallan sujetos a los mismos patrones de desarrollo evolutivo, los investigadores extendieron su análisis a factores no estrictamente relacionados con los conceptos legales y políticos. Según Leopoldo Zea,

> El hispanoamericano, sin negar la salvación de su alma, se lanzó de inmediato a conocer el mundo donde le tocó vivir. Armado con el nuevo método científico experimental, comenzó tal difícil cometido. La independencia política de la América hispana fue el resultado positivo de tal reacción (1968: 15-16).

Lanning, uno de los investigadores más destacados de la influencia de los aspectos extrapolíticos de la Ilustración en el continente hispanoamericano, ha afirmado que

> ... la evolución del pensamiento ha facilitado el paso inexorable de la naturaleza esencial a la naturaleza de la equidad política, un hecho de amplia y singular importancia en víspera de las revoluciones (1971: 70).

Más aún, al evaluar el papel de las universidades en la recepción de las tendencias europeas, Lanning explica que para

> ... quienes requieren justificativos económicos y políticos para una transformación intelectual, fue precisamente en el campo de combate donde los principios más retrógrados de los escolásticos fueron vencidos... y los líderes revolucionarios entrenados (1971: 86).

Otros autores amplían los supuestos evolutivos al comparar a las Américas (meridional y septentrional por igual) a Europa. Según Bernstein, por ejemplo, en Europa se forjó un nuevo enlace intelectual a partir de la Ilustración y en el Nuevo Mundo, el pensamiento tomó un nuevo cauce a fines del siglo XVIII, bajo el impacto de las

fuentes europeas (1961: 57-68). Los investigadores han tratado de fundamentar los paralelos entre los *philosophes* y los intelectuales hispanoamericanos de dicho siglo (Gaos, 1943; Savelle, 1971). Es más, el interés por las corrientes filosóficas francesas y su captación en América han sido atribuidos a la «afinidad» del espíritu latino, conformado bajo la influencia de la Iglesia católica y el derecho romano (Ramos, 1963). Otros académicos han tomado la posición contraria, de rechazar cualquier alusión a la similitud entre la experiencia intelectual europea y la hispanoamericana. Aun con referencia al siglo XX, Bourricaud afirma:

> Todas las cuestiones examinadas con tanta pasión por Erasmo, así como por Voltaire —las relaciones entre el pensamiento positivo, la tradición y la fe; la capacidad del raciocinio para organizar la sociedad humana de acuerdo con criterios propios; los límites impuestos por la tradición y el pasado a la Razón—, fueron considerados sólo tangencialmente por los intelectuales latinoamericanos y, aun entonces, sólo en la forma más convencional posible (1972: 113).

La América hispana, se ha llegado a afirmar desde esta perspectiva, permaneció fuera de la experiencia europea del siglo XVIII en términos de un compromiso a la investigación y el criticismo. Octavio Paz ha sostenido que

> ... en nuestro lenguaje no hemos tenido un pensamiento realmente crítico ni en la ciencia, ni en la filosofía o la historia... Parece ser que carecemos ante todo de algo equivalente a la Ilustración y a la filosofía crítica (1976: 980).

Esa condición se ha atribuido a la dependencia de fuentes foráneas que habrían contribuido a mantener la mentalidad colonial. Según Korn

> Hemos sido colonia y no hemos dejado de serlo, a pesar de la emancipación política. En distintas esferas de nuestra actividad aún dependemos de energías extrañas y la vida intelectual, sobre todo, obedece, con docilidad, ahora como antaño, al influjo de la mentalidad europea. El genio nacional rara vez ha encontrado una expresión genuina e independiente (1949: 43).

El patrón de dependencia cultural se ha atribuido a menudo a la dominación española (Kubler, 1970; Leonard, 1963; Ripodaz Ar-

dañaz, 1983; Stokes, 1960), mientras que al mismo tiempo se ha visto en España «la fuente de ilustración... de la cual procedieron nuevos libros, nuevas modas intelectuales» (Franco, 1970: 14). Dicho patrón de desarrollo, según Chiaramonte, explicaría también la evolución subsecuente de América Latina:

> ... el nacionalismo europeo hizo de la lucha por una cultura nacional una de las condiciones de su triunfo... fue, sobre todo a partir de la influencia romántica, un modelo indiscutido en Argentina para toda afirmación de un desarrollo potente del país. Lo cual no significa otra cosa... que, en el plano de la vida cultural del país, la más nacional de las críticas antieuropeístas reconoce influencia europea (1982: 11).

Mientras reconocen la influencia de las corrientes europeas en el pensamiento latinoamericano, los investigadores han tomado conciencia de mayores divergencias que podrían explicar la manera específica en que los países hispanoamericanos atravesaron el pasaje del estado colonial al independiente. Aún más, la idiosincrasia, diversidad, complejidad y originalidad del proceso, diferente de cualquier modelo europeo, es detalladamente analizada a través de la experiencia histórica y la realidad del continente (Brading, 1991).

La toma de conciencia de las divergencias ha ampliado el foco de la investigación de su inicial concentración en los aspectos políticos y legales de las ideas de la Ilustración hacia sus dimensiones científicas, tecnológicas, filosóficas y culturales [13], así como sobre su impacto en el orden social de la América hispana. Se pudo así pasar de investigaciones que se abocaban a identificar la mera transmisión de las ideas europeas hacia el análisis de los modos de incorporación de tales ideas por los americanos. Aun se llegó a afirmar que mientras que en Europa las nuevas ideas podrían haber servido de base para la ampliación de la investigación científica, el mismo cuerpo de saber difundido en Hispanoamérica no produjo hombres de ciencia, sino hombres de acción, revolucionarios (Lertora Mendoza, 1985: 293).

[13] Sobre los aspectos científicos se puede ver Furlong, 1947, 1948; Lanning, 1955, 1971; Peset M., 1985; Peset, J. L., 1987; sobre los aspectos tecnológicos, Rumeu de Armas, 1983; Whitaker, 1951; sobre los filosóficos y culturales, Aldrige, 1971; Colección Ensayo, 1988; Floyd, 1966; Lertora Mendoza, 1985; Rodríguez Cruz, 1986; Whitaker, 1961. Y esto sólo por mencionar unos pocos.

De todos modos, los revolucionarios que las universidades formaron no establecieron a través de su discurso un régimen de veracidad que pudiera haber emancipado la razón de los límites impuestos por la concepción tradicional de autoridad. Por el contrario, los portaestandartes del movimiento de la independencia reconstruyeron su práctica discursiva invocando el nuevo ideario dentro de un marco organizado en torno a los mismos principios contra los cuales se rebelaron. En su mayor parte, el discurso que debía justificar tanto el corte con el gobierno peninsular como la búsqueda de un nuevo orden sociopolítico se basaba en aquellos recursos de validez que otrora habían sustentado la legitimidad de la corona española. Al adherirse a tales principios, los líderes de la independencia no rechazaban los conceptos elaborados por las nuevas corrientes intelectuales europeas que servirían de guía y proveerían símbolos de representatividad en las nuevas naciones (Dealy, 1968).

Surge, pues, el interrogante sobre qué tipo de conexiones establecieron los intelectuales de la gesta independentista entre los dos sistemas conceptuales que sirvieron de marco referencial de sus ideas sobre la autoridad y el orden sociopolítico. La mera posibilidad de seleccionar elementos de ambos sistemas presupone la existencia de una esfera comunicativa, en el sentido de Habermas (1975), en cuyo seno se transmiten las tradiciones culturales y se institucionalizan las relaciones sociales. Tal como fue planteado en la introducción, para entender cómo se reformulan y pueden llegar a combinarse diferentes tradiciones culturales debemos tomar en consideración los procesos a través de los cuales las premisas básicas de una tradición cultural echan raíces en una sociedad determinada. Desde esta perspectiva será posible captar no sólo los componentes que otorgan legitimidad a cierto concepto de autoridad, sino también el proceso de desarrollo de la esfera comunicativa y su impacto en el orden social en su conjunto. Así, partiendo del supuesto de que el discurso corporizado en representaciones ideológicas, científicas y tecnológicas se formaliza al institucionalizarse [14], se deben analizar las estructuras que influyeron en la formación de la práctica

[14] Este tema es desarrollado por Foucault, 1970; 1972, bajo una perspectiva teórica que lo distingue de Habermas. Sobre la diferencia entre ambos enfoques, consúltese Dreyfus y Rabinow, 1982.

discursiva de los líderes de la independencia hispanoamericana. Con este objeto se analizarán a continuación ciertos aspectos del proceso de institucionalización del concepto hispánico de autoridad a través de los marcos de educación superior en los territorios de Ultramar durante la primera etapa de la colonización, haciendo primeramente referencia específica a los preceptos que fundamentaban la legitimidad de tal concepto.

PRIMERA PARTE

LAS UNIVERSIDADES EN LA FORMACIÓN DE LA REALIDAD COLONIAL

discursiva de los líderes de la independencia hispanoamericana. Con ese objeto se analizarán a continuación ciertos aspectos del proceso de institucionalización del concepto hispánico de autoridad a través de los aparatos de educación superior en los territorios de Ultramar durante la primera etapa de la colonización, haciendo primeramente referencias específicas a los preceptos que fundamentaban la legitimidad de tal concepto.

PRIMERA PARTE

LAS UNIVERSIDADES EN LA FORMACIÓN DE LA REALIDAD COLONIAL

Capítulo I

EL CONCEPTO DE AUTORIDAD TRANSMITIDO A LAS COLONIAS

La mayoría de las premisas que sustentaron la consolidación del Estado español en el transcurso de la Edad Media y el siglo XVI fueron transmitidas a Hispanoamérica en el proceso de la colonización. Aquellos parámetros delineaban la percepción de la autoridad, los modos de control y acceso al poder, la posición monolítica de la autoridad en la ordenación del mundo, el concepto del bien común como núcleo aglutinante de los diferentes cuerpos de la sociedad y, por último, la relación entre gobernantes y súbditos. Sin que fueran definidas con precisión, tales premisas formaban una estructura normativa de codificación de la conducta humana. Así, además de posibilitar la formación de un estado unificado en España, ellas proveían a la monarquía de instrumentos prácticos y morales que le habrían de permitir un período prolongado de dominación en los territorios anexados durante la conquista. Las premisas mencionadas no eran particularmente hispánicas en su origen, sino que se relacionaban con el pensamiento político elaborado por hombres de leyes, filósofos, teólogos y escritores políticos europeos. Éstas fueron tomando forma en el proceso de formación de nuevos centros políticos que ejercían su autoridad dentro de unidades territoriales cuyos vínculos iban moldeando el carácter de las futuras naciones [1]. En términos generales, la racionalización de la estructura de dominación europea fue acompañada por la insistencia en separar los aspectos legales sacros de los elementos profanos (Bendix, 1973: 396-402).

[1] Estos centros europeos diferían unos de otros no sólo por la naturaleza de las orientaciones culturales que ellos articulaban (siendo las divergencias mayores entre los que se iden-

Esto fue resultado de la contribución de la ética tomista que, por un lado, se relacionó con la razón y la ley natural como etapas esenciales en la realización de la visión moral del cristianismo. Por otro lado, mantuvo la necesidad de subordinarlas al dominio sacramental, eclesiástico, y milagroso de la gracia divina. En el sistema tomista, la ley divina no contradecía o anulaba a la ley de la naturaleza (o al orden político existente), sino que lo suplementaba [2]. Consecuentemente, los fines y propósitos del orden político —del estado— estaban firmemente ligados a los de la ley divina, apoyando así el logro de los propósitos morales del cristianismo. Esta síntesis —con profundas implicaciones para la filosofía social católica hasta el presente— fue la que sirvió de base para la interpretación de las doctrinas políticas en el Viejo y el Nuevo Mundo. Con posterioridad, estas mismas tendencias habrían de servir de fundamento a la teoría del estado absolutista que se consolidó en mayor medida en sociedades tales como España, con elementos pluralistas relativamente débiles (Cassirer, 1946; Lerner y Mahdi, 1972; Skinner, 1978).

La teoría hispánica del estado y la autoridad fue afectada por las condiciones específicas de la península ibérica, que diferían de las

tificaban con la Reforma y la Contrarreforma), sino también por la naturaleza de las coaliciones de las distintas élites, el pluralismo relativo, la autonomía y apertura o rigidez estructural que los caracterizaba.

[2] Aunque tanto en sus particulares como en sus contornos generales la visión cristiana de la ley natural compartía mucho con sus predecesores estoicos, significó un cambio fundamental en la posición del concepto de ley natural con respecto a la relación entre el orden mundano y el temporal, Markus, 1988: 97-111. De acuerdo con Carlyle, 1936, II: 102-113, el cambio más significativo que ocurrió con la incorporación de la doctrina original de ley natural al cristianismo, fue su «desnaturalización». Las fuentes de la ley natural no fueron vistas nunca más como inmanentes en las actividades mundanas, sino como sujetas a la voluntad divina, Troeltsch, 1931: 150-158. Mientras las doctrinas originales habían visto a la ley natural como emanando indistintamente del orden natural de las cosas y de la propia razón humana, en su articulación cristiana la ley natural fue subordinada a los dictados trascendentales del orden divino. Los componentes trascendentes y reveladores de la visión cristiana dieron lugar a una nueva manera de entender las relaciones jerárquicas entre las fuentes trascendentes de la ley natural y la ley natural misma. Este nuevo concepto residía en una nueva dimensión de la gracia, la cual, con la introducción del cristianismo, transformó radicalmente el concepto dominante del orden social e histórico. La articulación de las doctrinas legales por los lego-humanistas, tales como Bartolus, Alciato o Salamonio, habían tendido a ignorar la relevancia de la teoría de la ley natural y a basar la teoría del derecho en el *ius gentium*, o ley positiva, Tuck, 1979: 32-44. Relegando la *ius natural* al estado «pre-social» de la existencia humana (común a todos los animales), los lego-humanistas habían acentuado la importancia del *ius gentium* como la base de las obligaciones mutuas (y contractuales) que constituyen a la sociedad civil.

existentes en otros países europeos. La Reconquista, que facilitó la unificación de los reinos, contribuyó a crear un sentido de solidaridad dando asimismo impulso a la elaboración de un concepto orgánico de unidad cultural y absolutismo político, percibido por la corona como una meta suprema sin ser necesariamente identificado con el poder personal (Alcalá Zamora, 1944: 19).

La noción hispánica de unidad cultural transmitida al Nuevo Mundo ligó el concepto aristotélico de comunidad con la tradición románica de reino. Fue reforzada por el *principium unitas* de santo Tomás de Aquino, según el cual las diversas fuerzas sociales se encaminan a una meta común. Por ello, de acuerdo con santo Tomás, la manutención de la comunidad como un *corpus* único requiere la fusión de la soberanía religiosa y la soberanía política. Los filósofos escolásticos de Salamanca siguieron las enseñanzas tomistas que enfocaban la filosofía política dentro de un marco teológico que subordinaba las metas terrenales —cuya consecución tiene lugar en la sociedad civil— a los fines espirituales, cuyo logro depende de la Iglesia. Estos hombres de letras fueron activos en la formulación de los documentos políticos bajo Carlos V (1516-1556) cuando los sueños del imperio ecuménico y el deseo de imponer el concepto de *universitas christiana* sobre toda Europa llevó a la elaboración de un designio en el cual las razones políticas y religiosas se mezclaban en una compleja mixtura de hegemonía española, unidad cristiana y reformas generales (Bataillon, 1950). Los maestros de la Escuela de Salamanca del siglo XVI discutían el significado de los acontecimientos políticos en términos relevantes no sólo para España, sino para todo el universo político. Los territorios de Ultramar les brindaron la oportunidad de implementar el concepto de unificación de la fe y la política, de la religión y el estado, del sentido de misión y la búsqueda de poder (Gallagher, 1976; Maravall, 1981; Sánchez Agesta, 1962).

La posición monolítica de la autoridad

El logro de la unidad espiritual y política de los territorios españoles a ambos lados del océano fue facilitado por el carácter monolítico de la autoridad central en la regulación de los dominios. La

elaboración de una teoría de gobierno inspirada en la tradición tomista requería especificar el carácter de los vínculos entre los componentes naturales y políticos del orden social (Ferrari, 1934). La idea clave en la estructuración de esas relaciones fue la del rey como «señor natural» que recibió las tierras en herencia y ligaba a los seres humanos con sus orígenes (Chamberlain, 1930). La escolástica del siglo XVI servía de soporte lógico, al sostener que el ámbito temporal se circunscribía al orden natural mientras que el ámbito espiritual era sobrenatural y se ocupaba de cuestiones eternas. Según tal visión, los dos ámbitos convergían en la persona del rey, instrumento de la inmutable ley divina.

Ya en el siglo XIII, Alfonso X el Sabio había expresado la idea de la posición *maior singulus* del monarca en el título I, ley V de la segunda de las *Siete Partidas*, que decía que «El Rey es puesto en lugar de Dios para cumplir la justicia e dar a cada uno su derecho».

Esa percepción de la posición central del monarca como fuente de justicia fue reelaborada por los filósofos de la Contrarreforma. Éstos trataron de restablecer la visión tomística de la jerarquía legal, derivada de la doctrina de san Agustín, que asumía un universo ordenado a través de la ley eterna, que gobierna todas las cosas; la ley natural, que escrita en las mentes de los hombres, les permite distinguir entre el bien y el mal y participar en la ley eterna; la ley divina positiva, o ley revelada (Escrituras) que suplementa a la natural; y la ley humana positiva (civil y canónica) (Costello, 1974; Friedrich, s.f.; Guarda, 1965; Hamilton, 1963; Knowles, 1962; Lerner y Mahdi, 1972; Ullman, 1979) [3]. El ordenamiento de la comunidad

[3] La percepción de la jerarquía legal tenía su contraposición en la ordenación del orden social. Por ejemplo, el humanista español Juan Luis Vives, en su tratado *De la comunidad de bienes a los habitantes de la Germanía Baja*, afirma la «Necesidad de una jerarquía social» en los siguientes términos: «Allégase a esto que unos son señores y otros son criados. ¿Estás conforme con que todos sean señores o todos sean criados...? ¿Piensas acaso tú que todos deben ejercer funciones públicas o, al contrario, que todos deben ser ciudadanos particulares? La ley de Cristo establece distinción entre los siervos y los señores, entre los magistrados y las personas privadas; no confunde este orden jerárquico. Aquel cuyas obras se mantienen en el orden y prescripción que se les impuso. Forma los espíritus para la mansedumbre, la piedad, la afabilidad y la obediencia, que los Apóstoles testifican en muchos pasajes... ¿Por ventura no puso (Nuestro Señor Jesucristo) a Pedro al frente del pastoreo de sus ovejas? ¿Por ventura no nos manda Pablo que obedezcamos a la potestad superior? ¿Cuál iba a ser el aspecto de una república en la cual nadie fuese director y presidente de los otros? ¿Cuál sería el

política a través de tal visión implicaba también la noción del gobernante como el *legibus solutus*. Así, Suárez en el artículo I del q. IV del *De Legibus* explicaba que:

> Es imposible imaginar un cuerpo político unificado sin un gobierno político o una disposición hacia el mismo, pues su mera unidad procede en medida considerable de la sujeción a la misma regla y a un poder superior común.

En una línea similar De Soto reafirmaba en el folio 106a que:

> Dado que el príncipe es cabeza de todo el cuerpo de la comunidad... debe en consecuencia ser mayor que todos los miembros tomados en su conjunto (*maior universis*), [así como] mayor que todos los ciudadanos individuales (*maior singulus*).

El rey confirmaba su posición al administrar justicia, definir la verdad y aplicarla, asegurando así la salvación del pueblo [4]. Tal como lo explicó Felipe II la buena administración, la seguridad, quietud y sosiego de todos los estados se podría lograr a través de «la buena administración de la justicia». Para lograrlo, el rey contaba con el instrumento del plan divino. El papel de mediador del monarca entre la comunidad y Dios, fuente ulterior de poder (*populus eam in habitu retinet*), le aseguraba una posición especial en el orden social. Vitoria había formulado el mismo principio con anterioridad en su *relectio* sobre el poder civil donde afirmaba que el gobernante debía estar por encima de la comunidad al igual que por encima de cada miembro individual. Molina, en sus *Libros de justicia y derecho*, liga el «origen del poder real» con la ley natural insistiendo en

> ... que tanto el poder real como cualquier otro poder supremo político que voluntariamente se dé, la república procede inmediatamente de

cuerpo sin cabeza? ¿Cuál la nave sin timón y sin piloto? ¿Cuál sería el hombre sin entendimiento? ¿Qué cosa más desigual que aquella decantada igualdad?»

[4] Juan de Palafox y Mendoza, visitador general y obispo de Puebla de los Ángeles en Nueva España, expresaba, en explícitos términos tomísticos, que «... la mayor virtud de los reyes es la justicia y no ha habido reino que con ella se haya perdido y sin ella conservado», Morner, 1970: 18.

> ésta y mediatamente de Dios, por la luz natural y el poder que concedió a la república para darse un poder político...

Según Suárez, en *De Legibus*, la unidad de la comunidad puede ser mantenida ya que una vez que el poder ha sido transferido al rey, éste es al mismo tiempo vicario de Dios y debe ser obedecido por ley natural; por ese mismo poder, deviene superior aun al reino que le confirió tal poder (Hamilton, 1963; Tanzi, 1979).

Las tendencias unificadoras fueron reforzadas por el principio de la herencia indivisa del reino y la unidad de la dinastía, por las cuales se primaba la unidad de las distintas principalidades dentro de un dominio único (Góngora, 1951). La existencia misma del estado era explicada como una totalidad envolviendo a la comunidad humana y sus objetivos, con la excepción de la ley divina y sus jurisdicciones, a las cuales el estado les debía sumisión. Dentro de este marco, el estado debía satisfacer todas las necesidades de las personas viviendo en la comunidad porque, según lo planteó Vitoria en sus *Relectiones Theologicae* (*De potestate civili*, 115),

> La comunidad es, por decirlo así, una naturalísima comunicación convenientísima a la naturaleza... Aparece, pues, que la fuente y origen de las ciudades y de las repúblicas no es un invento de los hombres, ni se puede enumerar con las cosas artificiales, sino que viene de la naturaleza.

El bienestar común como justificativo de dominio

El papel de la corona como base de la integridad de la comunidad en todos los dominios y la consecución de la justicia requería la institucionalización de mecanismos de control de fuerzas divisivas. Se necesitaban formas de articulación de intereses conflictivos que podrían llegar a desmembrar la comunidad, ya que, como se afirma en las *Siete Partidas*, los seres humanos poseen libertad para hacer lo que quieran, mientras no les sea quitada tal prerrogativa por la fuerza, la ley o la costumbre.

El control de las fuerzas divisivas no podía llegar a ser una meta en sí misma, sino que debía ser ejercida en nombre de Dios y en

pos del *summum bonum,* la armonía de la comunidad entera (Madden, 1930: 101-102). No era la voluntad del soberano el motivo que justificaba el uso de medios de control, sino el bien común considerado, después de Dios, la primera y última ley de la sociedad humana (Sánchez Agesta, 1962: 160). Así se convirtió en uno de los elementos básicos que limitaron el desarrollo de intereses particulares y regularon los lazos entre el soberano y el pueblo, el *totus orbis* (Cerezo, 1984: 582; 586; Peña, 1952: 55; Phelan, 1978).

El concepto de *summum bonum* fue desarrollado por santo Tomás de Aquino en forma gradual a través de su *Summa contra Gentiles, Summa Theologica* y *De Regimene Principium.* Según él, el bienestar común une a la comunidad que no es idéntica a los intereses particulares. La definición del concepto, al igual que el de señor natural, ganó precisión con los escolásticos españoles del siglo XVI (Pereña, 1986; Peña, 1952). Al definir el bienestar común, Domingo de Soto, por ejemplo, distinguió entre lo trascendental, lo sobrenatural y lo inminente. Francisco Suárez atribuyó un valor central al bienestar común en su discusión de las leyes y el estado. En *De Legibus* (III, 11, 7) él sostenía que el bienestar común constituía la esencia de la comunidad misma:

> Su fin es la felicidad natural de la comunidad perfecta... y de los hombres singulares en cuanto son miembros de esa comunidad, para que la comunidad viva en paz y justicia y con suficiencia de los bienes... y con aquella rectitud de costumbres que es necesaria... a la felicidad que la constituía.

Él no sólo veía en el bien común el motivo de la existencia de la comunidad, sino que también subordinaba al mismo el «Fin del poder político y de la Ley» (I, VII):

> ... En efecto, así como las leyes se imponen a una comunidad, así deben darse principalmente por el bien de la comunidad; en otro caso serán desordenadas, pues es contrario a toda rectitud ordenar el bien común al particular o —lo que es lo mismo— referir el todo a la parte por razón de ésta; luego dándose como se da la ley para la comunidad, debe procurar de suyo y primeramente su bien...

Sin negar la superioridad de la Ciudad Divina, para muchos partidarios de los preceptos éticos que san Agustín delineó para la

Ciudad Terrenal, el bienestar común se transformó en una meta realista para la humanidad caída (Dealy, 1974: 77) [5].

Los elementos de la unidad compartida

Las relaciones ideales entre el monarca y sus súbditos en pos del bienestar común fueron conceptualizadas en términos tomados de la doctrina católica y de la tradición de la antigua Roma. Según estas concepciones, el ser humano que vive en armonía consigo mismo y con el universo no podría llegar a vivir en conflicto con la comunidad política. La armonía habría de lograrse por medio de expectativas razonables y buena fe, las cuales transformarían a los individuos en parte componente de una colectividad, al combinar la realidad física con la vida moral [6].

Los conceptos de armonía y universalidad, ya presentes en las *Siete Partidas*, regulaban las relaciones de gobernante y súbditos en España y en las colonias. No sólo el comportamiento de los gobernados era objeto de tal regulación, sino también el de los monarcas,

[5] Fray Bartolomé de las Casas, en su *De regia potestae*, insistía en que «Todo jefe espiritual o temporal de cualquier colectividad, está obligado a ordenar su régimen al bien común y a gobernarla de acuerdo con su naturaleza.

»El gobernador está obligado a poner su autoridad al servicio de la multitud y a inspirar en esta finalidad las reglas de su gobierno».

La medida en que los religiosos del Nuevo Mundo eran portadores de las ideas desarrolladas por los juristas y teólogos españoles puede ser discernida, por ejemplo, de las recomendaciones de los franciscanos que participaron en el III *Concilium* provincial en México en 1585, en las que proponían que «... más se deve entender y mirar en estas Yndias al bien común de los Yndios que de los españoles, porque los Yndios son los propios y naturales de ellas, y los españoles advenedizos...», Morner, 1970: 18.

[6] Por ejemplo, Vitoria en sus *Reflexiones de la Potestad Civil*, opina sobre la causa eficiente de la sociedad civil en los siguientes términos: «Habiendo mostrado que la potestad pública está constituida por derecho natural, y teniendo el derecho natural sólo por autor, es manifiesto que el poder público viene de Dios y que no está contenido en ninguna condición humana ni en algún derecho positivo. Dios, en efecto, que todas las cosas hizo sabiamente, que toca con firmeza desde el uno al otro confín, y todo lo dispone suavemente, cuyas obras todas están bien ordenadas, como el Apóstol dice, constituyó a los hombres de tal naturaleza y condición que sin sociedad no podrían vivir. Aún más, como Escipión discurre en un texto de Cicerón, nada hay más afecto a este Príncipe y Señor que gobierna el mundo e hizo cuanto hay en la tierra, que las reuniones de los hombres, formando sociedad (*Jure societatis*), que se llaman ciudades.

»Y si las repúblicas y sociedades están constituidas por derecho divino y natural, con el mismo derecho lo están las potestades, sin las cuales las repúblicas no pueden subsistir».

siendo necesario «que los Reyes se allanen y se acomoden más a sus vasallos» (Perena, 1986: 101). Por ello, se esperaba que el gobernante distinguiera entre sus intereses y designios privados, por una parte, y por la otra, los intereses y metas de carácter colectivo. De acuerdo con Suárez, en *De Legibus*, libro I, capítulo VI, 4 «... *bonum commune est mensura primien principem per quod mensuratur institia, utilitas et convenientia legis*». Una vez que las actividades del gobernante quedaran supeditadas a las metas colectivas, los individuos habrían de reconocer las mismas obligaciones y reglas, en su calidad de «cuerpo místico único». Según De Soto, el consentimiento popular debía preceder a la aplicación de toda ordenanza. Para los escolásticos, la formación de la sociedad política basada en reglas compartidas implicaba la delegación de un mandato al gobernante en aras del bienestar de la comunidad (Skinner, 1978: 162).

La posición de la *potestad pública* planteaba uno de los problemas más serios para los juristas y teólogos que adoptaron el pacto de sujeción. Este concepto, invocado por los romanistas que hacían referencia al texto justiniano de *lex regia*, se refería a la transmisión del poder al rey por el pueblo romano. El pacto de sujeción era considerado como un acto bilateral por el cual el príncipe servía al bien común y el pueblo era sujeto a la autoridad del príncipe (Góngora, 1951: 30-32). Para Vitoria, en sus *Relectiones Theologicae* (*De potestate civili*, 115), la potestad monárquica o regia no sólo era «... justa y legítima, sino que digo también que los reyes tienen la potestad del Derecho Divino y Natural, y no de la misma República, o, en conjunto, de los hombres». Por lo tanto, la potestad pública no era una creación arbitraria, sino que era inherente a la naturaleza misma:

> ... no sólo justa y legítima, sino que tiene a Dios por autor, y ni aun el consenso de todo el orbe podría quitar o abrogarla, ella equivale al derecho natural que tienen los individuos a defenderse contra la agresión, es el poder de defender al estado, de asegurar su fin; sin la potestad pública necesariamente se disociaría la república, se disolvería la ciudad.

La elaboración escolástica del acto de consentimiento como precondición de la generación del marco político fue llevada a cabo tanto por los partidarios de Ockam como por los discípulos de santo Tomás. Basándose en ambos pensadores, los teóricos políticos de Salamanca se centraron en el análisis del modo por el cual los indi-

viduos libres devienen sujetos a las normas de la comunidad. En tal labor buscaron clarificar no sólo los fundamentos teóricos del proceso, sino asimismo los mecanismos para su aplicación institucional, poniendo énfasis en el carácter corporativo de la participación legal (Abellán, 1985; Góngora, 1975; Hamilton, 1963; Pagden, 1981; Pereña, 1986).

En España, tal estructura permitió la exención de distintos grupos de la jurisdicción ordinaria del rey y el reconocimiento de fueros y privilegios especiales. Durante los primeros 20 años de dominación en los territorios de Ultramar no hubo problemas teóricos en lo relativo al poder real sobre los indios. Fue después de 1511-1512 cuando el proceso de incorporación de América a la corona de Castilla y la implicación de conceptos tales como equidad y ley natural se transformaron en focos de polémicas y desacuerdos entre teólogos y juristas (Pagden, 1982; 1987). La teoría teológica de *ius naturale*, representada por Vitoria y sus discípulos, desplazó a la teoría de la dominación universal del papa. Los teólogos de Salamanca reinterpretaron las bulas considerando sólo la potestad indirecta del papa en cuestiones temporales dirigidas a objetivos misioneros. Las polémicas se movieron así de la esfera de la ley canónica a la esfera de la ley natural, en la que se basaba la idea de la dominación política y civil. Esto contribuyó a establecer una nueva base teórica sobre la cual se elaborarían los argumentos que justificaban la imposición de la autoridad española sobre los nuevos dominios[7].

El descubrimiento de América generó no sólo nuevos marcos de discusiones abstractas, sino también de experimentación de los me-

[7] Las Casas, quien se oponía a tal interpretación de las bulas, condicionaba la sujeción al rey de España a la conversión previa al cristianismo. Él sostenía que tal documento confería sólo un tutelaje imperial, de índole misionero, similar al *imperio* en Europa, sin abogar por una jurisdicción directa por los reyes. Según Góngora, 1951: 91-92, Las Casas unía las ideas jusnaturalistas con una apologética racional y con rasgos del Derecho histórico medieval que él intentaba aplicar a las relaciones con los indios (imperio cristiano, pacto de sumisión, voluntariedad de tributos y leyes). Siguiendo el criterio aristotélico, él consideraba, en su *Apologética Gistoria de las Indias*, 1550, Ch. CXXVII, que los indios tenían «más luz interna y conocimiento natural de Dios que los Griegos y los Romanos». Él basaba su información en la tesis de san Pablo en lo que se refiere a la doctrina católica de la ley natural de la razón humana. Otros teólogos y filósofos interpretaban la historia indiana como una sucesión de reinos o imperios que marcaban años sucesivos de la historia, una tendencia que parecía implicar un deseo por llegar a una armonía intelectual con una tradición de ideas ya aceptada, Góngora, 1975: 221-222.

canismos legales y organizativos desarrollados por la escolástica hispana. Nuevos horizontes se abrieron a la aplicación de la supremacía legal, sin que mediaran privilegios locales, costumbres de data inmemorial y jurisdicciones privadas.

Las condiciones en los territorios de Ultramar facilitaron la introducción de arreglos institucionales modelados según un patrón ideal de vínculos entre gobernador y gobernados, en contraste con la realidad compleja de la península. Las posibilidades que tenía la población indígena de formar parte del cuerpo político casi místico dependía, según Pagden (1982: 105) de su capacidad de reconocer, aun retrospectivamente, que aunque no hubiese libertad de elección, se le había concedido algo en su propio interés. Tal contractualismo ineludible estaba de acuerdo con los argumentos de la Escuela de Salamanca que, aunque afirmaban que el poder último del estado dependía de un contrato entre el pueblo y sus gobernantes, las condiciones del pacto no eran consecuencia de un libre acuerdo, sino que habían sido determinadas de antemano por la ley natural [8].

Las ideas que guiaron el trasplante de las instituciones se ponen de manifiesto, por ejemplo, en la ley I, título I, libro III de la *Recopilación de Leyes de Indias* publicada en 1680, donde el rey de España dispone de los territorios de Ultramar en su carácter de

> señor de las Indias Occidentales, Islas y Tierra Firme del mar Océano, descubiertas y por descubrir, y están incorporadas en nuestra real corona de Castilla... Y mandamos que en ningún tiempo puedan ser separadas de nuestra real corona de Castilla, desunidas ni divididas en todo o en parte, ni sus ciudades, villas, ni poblaciones, por ningún caso ni a favor de ninguna persona.

La codificación del comportamiento humano y su ambigüedad

La creación de una comunidad política, que abarcara a todos los súbditos españoles a ambos lados del océano y tanto en el plano

[8] En este sentido, la disolución del pacto era reemplazada por la representación nacional, cuya base eran todos los ciudadanos «en quienes concurran los requisitos que prevenga la ley».

temporal como en el espiritual, requería el establecimiento de una base consensual y el desarrollo de normas de comportamiento. Actividades cotidianas y designios públicos fueron ligados a través de los códigos legales, que una vez trasplantados a las colonias constituyeron el marco normativo para el logro de la salvación individual y el bienestar público. El descubrimiento y la conquista de América proveyeron entonces tanto un desafío como nueva luz a los conceptos legales. Entre ellos, los que hacían referencia a la ley natural sirvieron como argumentos básicos tanto en los debates sobre los derechos de España en los nuevos territorios como en los que concernían a la condición de la población indígena *qua* personas y su lugar apropiado en el orden jerárquico. Estos mismos conceptos formaron las bases del complejo institucional en todas las esferas sociales donde no existían regulaciones previas [9].

En la tradición española, la estructura normativa había de ser supeditada a preceptos racionales. La concepción medieval y escolástica expuesta por santo Tomás de Aquino en sus *Escritos Políticos* (4-17) ponía énfasis en la racionalidad de las normas como fuente de regulación de la conducta humana. Tal racionalidad se elaboró en las *Siete Partidas* y se codificó en las leyes promulgadas en 1348 por Alfonso el Sabio, que se explayaron en instrucciones sobre temas minuciosos como el vestido de los caballeros, los componentes de su dieta en tiempos de guerra y de paz, la manera en que el rey debía caminar, comer y beber, etc. (Nichols, 1932). La importancia de las *Siete Partidas* como fuente de codificación de la conducta ha sido reconocida por Dunham (en Morse, 1972: 29).

> Si todos los demás códigos hubieran desaparecido, España habría seguido teniendo un código de jurisprudencia respetable, pues tenemos la experiencia de un eminente abogado del real tribunal de apelaciones para afirmar que durante una práctica extensiva de veintinueve

[9] Todas las disposiciones del rey, tales como las *provisiones, cédulas* e *instrucciones* eran presentadas como derivaciones o interpretaciones de las leyes indígenas. Las mismas disposiciones fueron usadas como divisas administrativas para el nombramiento de funcionarios y el conferir de gracias y mercedes. Aún más, algunos funcionarios públicos ejercían tanto funciones legislativas como cargos judiciales y administrativos en nombre del rey. Las disposiciones administrativas y legislativas eran *de oficio* mientras que las judiciales eran *de partes*; García Gallo, 1951, pp. 632-638; Góngora, 1951, pp. 233-238; Morner, 1970, p. 61.

años, apenas se encontró con un caso que de hecho o en forma expresa no se debía adjudicar por el código en cuestión.

El trasplante de las leyes españolas a las colonias implicaba no sólo procedimientos técnicos, sino también la idealización de la capacidad de raciocinio. La concepción expuesta por santo Tomás sostenía que «es por ley que el ser humano es guiado en la forma de actuar apropiadamente de acuerdo con los propósitos superiores». Para la Escuela de Salamanca la verdad del Evangelio y del Decálogo, la primacía del comportamiento de los cristianos, y la veracidad de las instituciones políticas y sociales de Europa, tenían que ser defendidos como conclusiones ineludibles de la mente racional y sin recurrir a elementos de la revelación (Pagden, 1982: 61). Los interminables tratados producidos por los juristas y teólogos de Salamanca, comentaban la doctrina legal expuesta por Aquino en su *Summa contra Gentiles.* Tales tratados, preocupados por explicar el orden natural y el lugar del hombre dentro de él en los mismos términos racionales usados por el maestro, no eran, sin embargo, una repetición de sus escritos. Proveyendo una exégesis de la ley de la naturaleza —la *ius naturale*—, éstos moldearon una metodología aplicable al análisis y a las soluciones de los problemas de su época [10]. Aun los teólogos y juristas que criticaban el poder imperial español, expresaban sus argumentos en términos de moralidad y leyes suprapolíticas (Fernández Santamaría, 1977; Folgado, 1959; Pagden, 1982). En consecuencia, al seguir tal concepción, las leyes españolas eran más la

[10] La introducción de medidas institucionales a las comunidades indígenas fue legitimada en términos derivados de la ley natural. Así, por ejemplo, aquellos escolásticos que analizaban el intercambio de bienes como un medio para establecer la comunicación entre los grupos humanos, defendían el derecho de los nativos de conservar sus propias redes comerciales. La posición relativa de las diferentes comunidades en el orden jerárquico era evaluada de acuerdo con el grado de estructuración de los medios de cambio, Pagden, 1982. La esclavitud y la propiedad privada como instituciones en el Nuevo Mundo fueron interpretadas como modeladas por las jerarquías naturales que regulan las relaciones entre los grupos humanos. La esclavitud, al igual que la conversión al cristianismo, despertaron profundas disputas entre teólogos y juristas empeñados en la reinterpretación de los escritos de Aristóteles. Los mismos preceptos, sin embargo, eran usados tanto para atacar como para defender las medidas específicas que se aplicarían para con la población local y para interpretar sus costumbres tales como canibalismo, sacrificios humanos y otros rituales. La pregunta crucial: ¿cómo distinguir entre dos modos opuestos de acción?, era la base común de todos los argumentos. Las respuestas dadas, se debe admitir, estaban determinadas por la posición individual de cada escritor.

expresión de ideales a realizar que un reflejo de costumbres y tradiciones sociales (Moreno, 1967). La centralidad de las leyes como mecanismo en el proceso de uniformización y unificación del imperio fue expresada en la *Recopilación de las Leyes de Indias* en los siguientes términos:

> Mientras el reino de Castilla y las Indias se hallen bajo la corona, las leyes y el modo de gobierno de uno deberá conformar en la mayor medida posible con los de la otra. Nuestro Real Consejo, al establecer leyes e instituciones de gobierno en las Indias, debe asegurar que esos reinos sean administrados de acuerdo con la misma forma y orden de Castilla y León, en la medida en que las diferencias de las tierras y pueblos lo permitan.

Las leyes no se limitaban empero a la codificación de la conducta diaria, sino que estaban dirigidas a la estructuración del orden legislativo y administrativo que, centrado en la persona del rey, debía promover el bienestar colectivo (García Gallo, 1951; Góngora, 1951: 233; 1975; Karst y Rossen, 1975; Maravall, 1981; Morner, 1970). Las cuestiones planteadas por la expansión del dominio español contribuyeron, entre otras cosas, al renacimiento del concepto clásico de *ius gentium*, que constituyó un problema para los juristas del siglo XVI. Ante todo debían ubicar tal concepto en la jerarquía legal y con tal objeto trataron de establecer una distinción entre la ley natural y la ley de las naciones. En la medida en que se desarrollaron argumentos que consideraban a los amerindios como *gentes*, se desarrolló paralelamente la idea de que era necesario proveerles de conocimiento y virtud, lo que les ayudaría tanto a observar la *prima praecepta* de la ley natural como a hacer la transición a la *secunda praecepta*, por la cual podrían aceptar los títulos y también ser sujetos al *ius gentium* [11].

[11] Por ejemplo, Vitoria propuso nuevos argumentos cuando rechazó los reclamos del papa o del emperador para ejercer jurisdicciones temporales sobre los príncipes, ya sean cristianos o infieles. Sin referirse necesariamente a los territorios americanos, él sostenía la existencia de una ley natural que conectaba entre todas las naciones. Según Vitoria, los derechos y las obligaciones naturales que ligaban *inter se* a estas naciones (por virtud de sus soberanías), eran similares a los que habían ligado a los individuos cuando vivían en un estado natural. Sin embargo él confundía algunos argumentos cuando, siguiendo la doctrina de santo Tomás, criticaba a los juristas que habían identificado totalmente las leyes de la nación con las leyes de la naturaleza; para Vitoria todas las leyes debían referirse a las bases de la ley humana positiva. Esta confusión databa aún de la ley romana.

En lo referente a las actividades diarias, el sistema de ley natural sirvió también como marco de referencia para juzgar la forma de vida de las comunidades indígenas y para proponer la introducción de nuevos modos de comportamiento. Las reglas que regulaban el comportamiento diario debían crear una entidad política que, personificada por el rey mismo y unida tanto en el plano temporal como en el espiritual, abarcase a todos los súbditos españoles del Viejo y Nuevo Mundo. El derecho del rey de imponer nuevas reglas de comportamiento sobre sus súbditos era legitimado por argumentos consolidados durante la Contrarreforma que, entre otras cosas, interpretaban la gracia como un medio de mejorar la naturaleza (Maravall, 1955: 165). El discurso legal era empleado también para interpretar las costumbres y rituales de los nativos.

En resumen, la superioridad moral que se atribuía el sistema legal a sí mismo era sustentada por la visión de la monarquía como el guardián de la fe católica y por la Iglesia como símbolo de autoridad moral. Su finalidad era construir un sistema armónico y universal de principios y guías prácticas de conducta, sancionados por las autoridades políticas y espirituales y conducentes a la salvación en el plano individual (Karst y Rossen, 1975: 58; Picón Salas, 1962: 38; Newton, 1970: 25).

Aunque existía en el imperio un acuerdo general sobre los principios abstractos, diversas fueron las interpretaciones que se dieron al intentar definir cuáles serían los medios necesarios para su implementación práctica. Uno de tantos factores que contribuyeron a la creación de un amplio margen de interpretaciones fue el hecho de que la ley natural, a la vez razonable y generalmente aceptada, no constituyó nunca un cuerpo codificado de preceptos. Éste era sólo un sistema de ética compuesto por «ideas claras y simples», la *prima praecepta* implantada por Dios en el momento mismo de la creación en *cordibus hominus* para permitir a la persona lograr su finalidad *qua* persona. Por la *syndresis* (un proceso escolástico similar al silogismo aristotélico), esta *prima praecepta* era traducida en preceptos secundarios que proveían la base para todos los códigos por los cuales los seres humanos regulaban el comportamiento social. Consecuentemente, todo aspecto del comportamiento social podía ser juzgado como natural o antinatural, un juicio al que se llegaba por abstracción (Pagden, 1982: 61-62).

Sobre estas pautas, a las cuales fueron adheridos elementos de la ley civil, el gobernante debía elaborar las leyes justas que proveerían a los colonizadores españoles de los instrumentos legítimos para expander los dominios de la corona en nombre del cristianismo. Paralelamente la corona debía proteger a los habitantes «infieles» contra los abusos de los colonos quienes formaban parte de la comunidad a través del compromiso con sus principios morales. Dado que la obediencia al rey era parte de éstos, los españoles residentes en las colonias podían elegir sus modos de comportamiento de acuerdo con su propia interpretación de las reglas. En la interpretación de las diferencias entre el bien y el mal, las órdenes religiosas desempeñaron un papel muy activo. Aún más, en ausencia de un aparato constitucional capaz de regular las actividades de la autoridad, fueron los teólogos quienes desarrollaron argumentos clarificando los límites entre la autoridad, la justicia y la libertad (Fernández Santamaría, 1977; Pagden, 1982).

El uso de la fórmula castellana del «obedezco pero no cumplo» y la interpretación ambigua del marco legal fueron indicación del ingenio de los pobladores españoles para manejarse en las colonias, en el marco de leyes conflictivas y de condiciones locales dispares. La estructura de jurisdicciones superpuestas y de instrucciones y estandartes de conducta contradictorios contribuyeron por un lado a fortalecer la autoridad central y por el otro, confirieron flexibilidad al sistema en su conjunto (Phelan, 1960: 745). Al invocar criterios variados de conducta, los pobladores pudieron seguir afirmando la centralidad de los principios éticos mientras interpretaban elásticamente la aplicación de los preceptos legales.

Una codificación normativa basada en principios éticos no se desarrolla por azar, sino que requiere la elaboración de lo que el sociólogo Neil Smelser denomina «facilidades situacionales» (1962: 23-46), es decir, instrumentos para su aplicación en la regulación de la conducta. Para tal propósito, la corona procedió a crear rápidamente un aparato formal por medio de la burocracia y la Iglesia, donde los grupos educados en las universidades desempeñaron un papel fundamental. Junto con los mecanismos formales, entre los cuales se pueden considerar a las universidades mismas, se desarrollaron mecanismos y agentes de cambio informales (Foster, 1960). Unos y otros propulsaron modos de control y distribución de poder conso-

nantes con la percepción de la autoridad cristalizada en el siglo XVI. A consecuencia de los cambios sociales y políticos circundantes ciertos aspectos de esta percepción fueron transformados en el siglo siguiente. Tales transformaciones, sin embargo, no desmembraron las bases sobre las que la autoridad había sido establecida.

Reconceptualización de la posición de la autoridad

El pensamiento teórico español del siglo XVII fue afectado por consideraciones de orden práctico que influyeron en la reconceptualización de las premisas de consolidación del imperio. Por una parte, España se hallaba ante una crisis social como resultado de la despoblación del campo y la migración hacia las ciudades. La Iglesia y la corona se embarcaron en nuevos conflictos de poder (Maravall, 1986). La competencia en los mercados internacionales y las presiones sobre las posesiones de Ultramar se incrementaron. Por otra parte, España se hallaba en el frente mismo de la Contrarreforma. En tal encrucijada, los hombres de letras reexaminaron la acción política de la corona sin reevaluar las bases de su legitimidad (Halperin Donghi, 1985: 44-49). Aun los juristas españoles de las colonias contribuyeron con ideas que sirvieron al realce del poder absoluto de la monarquía. Los doctos académicos que debieron analizar cuestiones enmarcadas en la realidad colonial no se abocaron a discutir críticamente los fundamentos de la autoridad que sustentaban la realidad imperial. Por el contrario, crearon un discurso que preservó una relación armónica entre las necesidades pragmáticas y los criterios de validez de la autoridad establecida. Tal discurso se puso de manifiesto en códigos legales que detallaron meticulosamente las actividades cotidianas y realzaron la posición del monarca. En su *Tratado de confirmaciones reales*, escrito en 1630, León Pinelo lo afirma en los siguientes términos:

> A los españoles, vasallos de la corona, baste el saber que así lo disponen las leyes reales, hechas y promulgadas por nuestros Católicos Monarcas, vistas y consultadas por Ministros tan cristianos, píos y doctos y tan zelosos de su acertamiento, como siempre han ocupado y ocupan los Reales Consejos desta corona, pues no es justo, ni necesario averiguar la justificación de cada ley, sino como sagradas, obedecerlas y respetarlas.

La interpretación más típica del código legal fue elaborada por Juan de Solórzano Pereira (1575-1655), un jurista de la Universidad de Salamanca que ejerció la posición de oidor de la Real Audiencia de Lima, entre 1610 y 1626, y pasó a formar parte del Consejo de Indias a partir de 1629. Sus tratados, *Disputaciones de Jure Indiarum*, 1629, y *Política Indiana*, 1648, dieron forma al discurso de legalistas, juristas y administradores coloniales por más de un siglo (Malagón y Ots Capdequi, 1965; Zavala, 1971). Sus escritos sobre jurisprudencia eran eclécticos desde un punto de vista teórico y contenían posiciones contradictorias cuando se trataba de temas específicos. Sin embargo, desde una perspectiva simbólica, ponían un énfasis sistemático en el símbolo del rey como vicario de Dios y en los orígenes divinos del poder real (Góngora, 1975: 77). Solórzano hacía extensivo uso de las Santas Escrituras y de fuentes históricas que justificaban la transferencia de poder al rey. En su *Política Indiana* él afirmaba que el imperio español en el Nuevo Mundo no era resultado accidental del descubrimiento y la conquista. Ya que los Reyes Católicos y sus súbditos eran puros y libres de herejías, Dios los había designado para llevar a los nativos del Nuevo Mundo el regalo de la fe católica. Adoptando una actitud decididamente regalista él aprobaba el papel vigilante del rey en cuestiones de ortodoxia, pero insistía en su independencia de la autoridad papal, excepto en cuestiones de fe (Brading, 1991: 216; 222). En tal sentido, Solórzano no elaboró una teoría del absolutismo monárquico, sino que reformuló conceptos aceptados sobre la legitimidad de dicho poder, tal como aquel aforismo que le sirvió de idea motriz: «Grey sin ley, allí donde no hay rey» (Halperin Donghi, 1985: 53).

A través de sus conceptos sobre el poder, él reforzaba también el orden social jerárquico. Las dos columnas que sustentaban el gobierno, la secular y la eclesiástica, conformaban sus leyes, cortes y oficios de acuerdo con una jerarquía establecida por el soberano mismo. Basándose en la tradición derivada de la ley romana, Solórzano sostenía que la raíz y fuente de todas las jurisdicciones de los estados residía en los soberanos y absolutos emperadores, reyes y príncipes.

Los escritores del siglo XVII dieron mayor importancia a la voluntad del príncipe que los escolásticos del siglo anterior. Aunque Solórzano reafirmó la concepción escolástica de que el rey estaba li-

mitado por sus propias leyes, dio mayor importancia a los componentes humanos y seculares del poder judicial y político. Así, por una parte, puso énfasis en los componentes temporales que reducían el lugar de consideraciones trascendentales en la formación de la autoridad; pero, por otra parte, destacó la concepción moral y religiosa de la monarquía como determinante del poder real en mayor medida que un pacto con el pueblo (e igualmente, que las leyes divinas). La ambigüedad que mantuvieron posturas como la anterior, empero, dio amplio margen de maniobra a la monarquía. Ante el rey, dos actitudes podían prevalecer: las expectativas de que se comportaran de acuerdo a la visión idealizada, de manera justa y legal; o bien, la elevación de plegarias cuando el comportamiento real desembocara en la tiranía y la injusticia (Herr, 1958: 7).

El jurista Juan José López elaboró los argumentos que reforzaron la idea de la Potestad Real derivada de Dios. López citó el título III de la ley XV de la segunda de las *Siete Partidas* donde Alfonso X mantiene que «Todo hombre debe ser sometido a los reyes, porque son puestos por mano de Dios y el poderío que han de él lo reciben».

En el *Discurso Teológico-Práctico* escrito en Lima en 1685, López describió la relación entre la Iglesia católica y la constituía cristiana en los términos siguientes: «... hoy tiene este cuerpo universal dos cabezas principales para su felicísimo Gobierno, una la sagrada autoridad del Pontífice y otra la suprema Majestad de los Reyes».

Tales ideas, que reafirmaban la autoridad del monarca en materias temporales, fueron adoptadas por los juristas y teólogos españoles (Góngora, 1957). Junto con sus implicaciones para las relaciones formales entre la Iglesia y los gobernantes y súbditos, esas ideas contribuyeron también a reducir la responsabilidad del rey y acrecentar su poder libre de constricciones legales, como observó Maravall (1972: 123). Teóricamente, tal noción no eliminó el papel de la comunidad en la demarcación de la moralidad pública (Halperin Donghi, 1985: 54-57), pero en la práctica posibilitó apartarse del concepto de comunidad elaborado en las doctrinas escolásticas. El modo de razonamiento de los juristas del Barroco español destacaba la posición de la corona en imponer y mantener una sociedad estable y firme. A su entender, era preferible una sociedad corrupta y estable a una sociedad ejemplar pero inestable (Halperin

Donghi, 1975: 56; Maravall, 1986). Un modelo de tal índole, propuesto para la preservación del orden imperial, facilitó el establecimiento de un régimen despótico durante el siglo XVIII. Además, fortaleció la introducción de medidas políticas que reafirmaron la autonomía de las autoridades seculares frente al papado.

Varias agencias formales facilitaron el establecimiento de la monarquía absoluta durante el siglo XVI y el ascenso del régimen despótico durante el siglo XVIII. Entre ellas, las universidades que, junto con otros marcos educativos, desempeñaron un papel central en la estructuración normativa y simbólica de las «representaciones colectivas», para volver al concepto durkheimiano. Las universidades lograron desempeñar esa función al reproducir [12] tanto las orientaciones culturales como los módulos de institucionalización a través de los aspectos concretos de la vida universitaria, desde los planes de estudio y las reglas formales de comportamiento, pasando por las definiciones de los cargos académicos, hasta la rutina diaria. Las Universidades de México y Córdoba, que analizaremos a continuación, estructuraron las concepciones cognitivas, normativas y simbólicas transmitidas por los monarcas de la Casa de Austria. Los próximos capítulos estarán dedicados al análisis de tales aspectos que serán enfocados, como se explicó en la introducción, a partir del estudio de la cultura organizativa, el marco y los contenidos de los estudios y los aspectos ceremoniales de la conducción de la vida universitaria. A la manera en que tales aspectos se constituyeron en la Universidad de México están dedicados los próximos capítulos. Ésta, modelada como la de Salamanca, sirvió a su vez de modelo para otras instituciones de educación superior en las colonias.

[12] Sobre las diferentes definiciones de estos conceptos, véase Apple, 1982; Bordieu y Passeron, 1977.

Capítulo II
LA CULTURA ORGANIZATIVA EN LAS UNIVERSIDADES COLONIALES: LA REAL Y PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE MÉXICO

En el proceso de trasplante institucional español a los territorios de América, las universidades, al igual que otras corporaciones coloniales, estaban bajo el control de los agentes del gobierno y de la Iglesia. Éstos determinaban sus lineamentos generales, las actividades, y los patrones interactivos dentro de una vasta área de influencia, cubriendo desde aspectos de la vida académica, tales como la evaluación y el contenido de las diferentes disciplinas, hasta la fijación de los salarios y el prestigio de los maestrescuelas y el poder de los oficiales administrativos. Las premisas diseñadas en España después de su unificación en las postrimerías del siglo XV, detalladas en el capítulo anterior, constituyeron los principios básicos de la «cultura corporativa» (Kilmann *et al.*, 1986; Morgan, 1986: 112-139) de los marcos académicos. La estructura organizativa de las universidades reflejaba por tanto concepciones culturales más amplias que las relacionadas estrictamente con el área de las disciplinas de estudio (Trice y Beyer, 1984).

El peso relativo de elementos sacros y seculares como sustratos de la imagen de autoridad variaba según se tratase de universidades reales y pontificias, tales como la de México, o de universidades sujetas a la dirección de las órdenes religiosas, tales como la de Córdoba. En las primeras, las funciones, planes de estudio, comportamientos y ceremonias, estaban articulados de manera que realzaba la posición central del monarca en la estructuración del orbe. En las segundas, sin denegar la posición destacada del rey, consideraciones de índole religiosa contribuían asimismo con símbolos de autoridad y estabilidad moral.

El análisis del proceso de codificación y control de las normas de comportamiento y las características del cargo de rector, que se hará en las subsiguientes secciones, nos ayudarán a conocer la configuración de la cultura corporativa de la Universidad de México.

La codificación del comportamiento a través de las constituciones

Uno de los mecanismos centrales en el establecimiento y control de la cultura organizativa de la comunidad académica de México fue la codificación del comportamiento cotidiano. La corona veía en las universidades instituciones que, como otras, debían contribuir a la unificación política y espiritual del imperio (Góngora, 1975; Haring, 1963; Karst y Rossen, 1975; Parry, 1973). Desde las etapas iniciales, la Universidad de México se condujo por los estatutos y las constituciones diseñadas para la Universidad de Salamanca. Éstos detallaban las funciones de los docentes y estudiantes, los mecanismos de control y los contenidos y métodos de estudio. Los criterios trasplantados estaban a veces abiertos a la interpretación errónea pero contenían asimismo medios de autocorrección.

La cédula real de fundación de la Universidad de México fue dada en respuesta a la demanda de grupos locales (miembros del Cabildo) que solicitaron la apertura de un colegio para los hijos de caciques y señores

> ... donde les muestren a leer y gramática y filosofía y otras artes para que vengan a ser sacerdotes, que aprovechará más el que de ellos saliere tal y hará más fruto que cincuenta de los cristianos para traer otros a la fe.

El 29 de abril de 1539 el Ayuntamiento aprobó la petición del contador Rodrigo de Albornoz, como miembro del Cabildo y, coincidiendo con la misma, el obispo don fray de Zumárraga pedía al rey

> ... mande en todo caso establecer y fundar en esta ciudad de México, una Universidad en que se lean todas las facultades que se suelen leer y enseñar en otras universidades, y sobre todo Artes y Teología, pues para ello hay más necesidad.

En la cédula del 21 de septiembre de 1551 fijaba el emperador

> ... que en la dicha ciudad de México pueda haber y haya el dicho Estudio y Universidad, la cual tenga e goce todos los privilegios y franquezas y libertades y esenciones que tiene e goza el estudio e Universidad de la dicha ciudad de Salamanca.

La cédula fundacional contenía algunas limitaciones, pero éstas fueron revocadas por la cédula real de Felipe II del 17 de octubre de 1562 que confirió a la Universidad de México todos los privilegios que eran patrimonio de la de Salamanca (Bayle, 1952; Hernández Sánchez, 1983; María y Campo, 1975; Méndez Arceo, 1951). Los privilegios fueron confirmados por una bula que, corroborada por el papa Clemente VII en 1595, y cuyos contenidos se conocen sólo por referencias a lo largo del siglo XVII, aprobaba la fundación de la casa de altos estudios [1].

El deseo de seguir los modelos de comportamiento detallados en Salamanca se tradujo tanto formal como simbólicamente en la adopción de san Pablo como el patrón de la Universidad de México. Una de las contribuciones de éste a la cristiandad fue su noción de estructuración de la relación entre el espíritu y la comunidad, a través de la cual el espíritu era acomodado a la cotidianeidad (Weber, 1964: 154). La Universidad de México fue inaugurada en 1553, un 25 de enero, en conmemoración del supuesto día de la conversión de Pablo al cristianismo.

Los estatutos de Salamanca, que sirvieron de modelo a los mexicanos, se remontan a las constituciones pontificias del papa Martín V en 1422, los estatutos de 1538 y las enmiendas de 1561, 1594, 1604 y 1618, que fueron agregadas a los estatutos originales tras las respectivas visitas reales de Covarrubias, Zúñiga, Caldas y Gilimon de la Mota. Las constituciones no dejaban nada por sentado y legislaban sobre los más menudos detalles de comportamiento, hasta tal punto que se ha llegado a afirmar que los funcionarios de las universidades coloniales se hallaban perdidos si no tenían una copia en

[1] Según aparecía en la bula: «*Ipsanque universitatem studi generalis Civitatis Mexicane instar et secundum statuta consuetudines privilegia et facultes Salamantinae*». Sobre la génesis y desarrollo de los estatutos iniciales, véase González González, 1987, 1989; y sobre los problemas de la legitimidad canónica de los estudios en México, véase Palao Gil, 1989.

sus manos (Lanning, 1971: 101). Esta forma de estructurar normativamente la vida cotidiana dentro de la universidad reflejaba el carácter de la tradición legal española que asumía similitud entre las leyes para guiar la conducta humana y los principios que regían los tratados morales. Tal percepción no sólo contribuía a aumentar el abismo entre la legislación ideal y su aplicación práctica, sino que también disminuía posibles dudas en lo que respecta a los códigos básicos sobre los que se formalizaba el sistema legal y normativo (Karst y Rossen, 1975; Moreno, 1967; Morse, 1964).

La tradición establecida, sin embargo, no aseguraba por sí misma la continuidad institucional. Para lograr tal objetivo se instituyó un sistema de controles capaz de garantizar que los miembros de la universidad cumpliesen diariamente sus deberes y responsabilidades, con base en los principios originales de la estructura normativa. En palabras del visitador Pedro Farfán en la ciudad de México en 1580, tal como figuran en el estatuto XIV:

> ... es la real voluntad de Su Majestad que en esta dicha universidad se guarden los estatutos de Salamanca... y que los rectores, maestrescuela, diputados, consiliarios, doctores y todas las personas del gremio desta universidad estén obligados a los guardar y cumplir y juren de así hacerlo cuando fueren recibidos al uso de sus oficios, grados y matrículas.

Todos los funcionarios a cargo de la redacción y revisión de la Constitución de la Universidad de México habían recibido su capacitación legal en la Universidad de Salamanca. Además, toda enmienda, alteración o revisión debían ser aprobadas por decreto real. Las sucesivas revisiones de las constituciones, por Farfán en 1580, Contreras en 1586 y Cerralvo en 1626 —todas ellas pasaron a componer los estatutos de Palafox (1649)—, dieron a las reglas de México rasgos que las apartaban del código original de Salamanca, pero lo hicieron en forma que permitieron adecuarse a las condiciones específicas de la realidad mexicana y no en forma que se apartara de la visión básica de aquel código (Abadie-Alcardi, 1975; Ajo González, 1959; Carrancá, 1969; Castro Corona, 1985; Rodríguez Cruz, 1973; 1977). Algunas de las enmiendas tenían como objetivo conferir un lugar de honor a figuras locales de poder. Por ejemplo, los estatutos mantenían el contenido, orden y realce relativo de las distintas ceremonias establecidas en Salamanca, pero incluían

expresamente en las festividades a los funcionarios gubernamentales de la colonia, reflejando de esta manera la creciente dependencia de las universidades respecto de los burócratas locales. Otras enmiendas afectaron a las relaciones de poder internas de la universidad, como la enmienda que redujo la participación de los estudiantes en la elección del rector (Peset, 1985: 64). También fueron introducidos cambios en los patrones de provisión de cátedras. Mientras en Salamanca sólo los estudiantes eran árbitros en las oposiciones, en México el proceso atravesó diversas fases. Así, de acuerdo con Peset (1989), en los primeros años de la universidad el virrey y los oidores o el claustro eran los responsables del nombramiento de los catedráticos. Años más tarde, el sistema se acerca más al modelo salmantino [2], con una participación más activa de los estudiantes junto a los maestros y doctores. Fue Farfán quien, en 1580, propuso en el estatuto XVI, I, la intervención de los graduados en México, ya que

> ... en esta universidad hasta agora no ha habido número bastante de estudiantes que puedan votar en las cátedras de su facultad y en las cátedras que se han proveído por votos... ordeno y mando que de aquí en adelante... no llegando al dicho número [treinta], voten los dichos licenciados y doctores.

Es en las constituciones de Contreras (1586) cuando se vuelve, con pequeñas desviaciones, al modelo original de Salamanca dotando de mayor participación a cursantes y bachilleres.

Siguiendo el modelo español, las ordenanzas que prescribían la participación del estudiantado en México, fueron reguladas con el propósito de evitar resultados que pudieran afectar al control de los procesos de decisión por parte de las autoridades universitarias. Después de estipular condiciones para el voto de los estudiantes en la resolución de las oposiciones, los estatutos definían los términos

[2] El carácter de las oposiciones cambió en Salamanca después de 1647, cuando el Consejo de Castilla tomó las medidas necesarias para resolver el problema de los profesores sustitutos. De acuerdo con el sistema del «ascenso» existente, todos los profesores continuaban manteniendo los títulos y salarios que nominalmente les pertenecían, pero enseñaban en las clases de sus superiores inmediatos en el escalafón académico. En estas circunstancias, las oposiciones carecían de todo propósito práctico y se transformaron en meras ceremonias o farsas, Addy, 1966: 17-21.

necesarios para prevenir el voto arbitrario de los estudiantes [3]. Una de tales condiciones se ocupaba de los candidatos a las cátedras, prohibiéndoseles ausentarse de sus casas sin el permiso del rector (salvo para asistir a misa o para ir a la universidad) o hablar con otras personas sobre el voto. Sin embargo, la documentación histórica de la universidad, que Plaza y Jaén recopiló (1931) indica que tales reglas eran ignoradas por los estudiantes que efectuaban visitas «de amistad» a los candidatos en sus casas. Las enmiendas posteriores, que intentaron acabar con dicho fenómeno, no estipularon penalidades claras.

Problemas serios surgieron asimismo como consecuencia de la formación de «cuadrillas» de estudiantes que se organizaban bajo la dirección de un líder que decidía por quién habrían de votar. Los Estatutos y Constituciones Reales declaran que:

> se han experimentado grandes inconvenientes de cohechos y excesos, que suelen haber en las provisiones de cátedras, originados de que algunos estudiantes hacen cuadrillas de votos, haciendo juntas para esto en particulares casas y puestos, no atendiendo en el votar a la mejor justicia de los opositores, sino al que su capitán o cuadrillero se inclina por sus particulares intereses, quitándosela al más digno.

Cuando las constituciones de Palafox fueron adoptadas en 1640, se tomaron medidas para tratar de evitar tal fenómeno. Los estudiantes que participaran en la votación deberían jurar que ellos no eran caudillos de votos o líderes de cuadrillas. Asimismo, para tratar de deshacerse de los integrantes principales de las cuadrillas, se prohibió la participación de aquellos estudiantes que se hubieran matriculado poco tiempo antes y que fueran «estudiantes fósiles», es decir, que no tomaran cursos regulares.

Medidas codificadas como las anteriores poco podían hacer para modificar las conductas mencionadas. Durante todo el período colonial, los estudiantes de la Universidad de México continuaron ejerciendo gran poder en la selección de los profesores, siendo los méritos de éstos sólo uno de los considerandos y no necesariamente

[3] Los estudiantes votaban individualmente y por cursos aprobados, estimándose también el grado académico del votante. Esta costumbre, heredada de la Universidad de Salamanca, parece haberse prestado a muchas corrupciones.

el principal (Martínez del Río, 1951; Jiménez Rueda, 1951; Mendieta y Núñez, 1953) [4]. Por supuesto, esto influyó también en el proceso de transmisión del conocimiento. Los docentes debían congraciarse con los alumnos y bajar el nivel de sus demandas, sin poder guiarse por los estandartes definidos en el plan de estudios (Lanning, 1971: 56). Los estudiantes, por su parte, no desafiaron las normas existentes, sino que optaron por estudiar para ser oponentes, organizarse en función de sus intereses y encontrar vías de circunvalación de las reglas establecidas.

En resumen, las enmiendas que adecuaron la organización universitaria a las condiciones locales tuvieron un limitado impacto en la cultura corporativa universitaria. La estructura normativa derivada de Salamanca era concebida como un modelo que debía ser copiado, antes que un patrón que debería desarrollarse autónomamente. El carácter prescriptivo de las normas legales contribuyó, por tanto, a crear disparidad entre la legislación en su forma ideal y su aplicación de hecho, una característica que, como se mencionó anteriormente, ha sido considerada intrínseca al sistema legal español en América (Moreno, 1967; Karst y Rossen, 1975).

Esta pauta llevó a la temprana sujeción de las universidades, como otras agencias de la administración colonial, a mecanismos de control por parte de las autoridades. La visita fue diseñada para controlar que el funcionamiento de los cuerpos administrativos y académicos siguiera la línea y las finalidades fijadas por la corona. El visitador debía asegurar específicamente que la cultura organizativa universitaria permaneciera dentro de los códigos del modelo original. Todo desvío del mismo debía ser comunicado al rey, a fin de que éste tomara las medidas que considerara necesarias.

La visita común estaba designada a regular el funcionamiento interno de la universidad; por ejemplo, el grado en que los docentes adecuaban sus clases a las reglas preestablecidas.

La visita extraordinaria debía considerar no sólo las actividades regulares, sino la medida en la cual las metas institucionales habían sido logradas; así, debía ocuparse de los aspectos presupuestarios,

[4] Otro ejemplo de la fragilidad de la codificación del comportamiento lo constituye la adición de un oidor, Diego de Montealegre, a la Facultad de Derecho Canónico en 1554, en contraposición a las reglas que prohibían la participación activa de funcionarios dentro de la universidad, Plaza y Jaén, 1931, t. I, pp. 375-376.

del cumplimiento de las constituciones que, según los estatutos de Farfán, a menudo, «no se observaban, sino que se excedían» de las relaciones entre la universidad y el medio ambiente —en particular, del surgimiento de focos locales de poder que empujaban a la institución a desviarse de los parámetros establecidos por la corona en aras de beneficios personales.

Por ejemplo, en su informe al rey, el prominente visitador y obispo de Puebla, don Juan de Palafox y Mendoza acusaba al virrey de inmiscuirse en las actividades del fuero universitario, la más alta autoridad de la casa de altos estudios. Esto implicaba que el virrey se entrometía en una esfera en la cual ni siquiera el monarca mismo tenía jurisdicción desde la época de las *Siete Partidas*. El mismo informe notaba que el maestrescuela había otorgado diplomas a instancias del virrey. Palafox prestó atención a la forma en que los estatutos legales fueron malinterpretados, poniendo en peligro el funcionamiento de la institución.

Ciertamente, tales malinterpretaciones se debían a la constitución misma, que determinaba que ciertos funcionarios debían ser seleccionados de acuerdo con las constituciones de Salamanca, pero al mismo tiempo establecía que el claustro debía obedecer las disposiciones del virrey, representante del rey y supremo protector de la universidad.

Los virreyes hicieron uso de tales discrepancias para cancelar determinados requisitos en la concesión de títulos y nombramiento de cátedras, entre otros ámbitos. Según Plaza y Jaén (1931, t. I, VIII), en su visita a la universidad en 1640, don Juan de Palafox, sostuvo que:

> La ruina de una comunidad tan útil son los mandamientos de los virreyes, los cuales parece que traen comisión particular de V. Majestad de acabar con sus estatutos... y despachan mandamientos... al Maestrescuela para que con dos cursos gradúen a los que les parece.

Los resultados de la visita motivaron a Felipe IV a pronunciarse en la cédula real de junio de 1642 en favor de la restricción del poder de los virreyes, al instruir

> ... que de aquí en adelante no puedan conceder ningunas dispensaciones de cursos que se deban hacer en dicha universidad, conforme a sus Esta-

> tutos, pues esto no les toca ni pertenece por ninguna causa ni razón que aleguen...

En mayo de 1654 el rey se refirió al mismo tema en otra cédula real. En junio de 1695 se volvieron a reiterar las prohibiciones, lo cual invita a suponer que su aplicación no había sido exitosa. Esto mismo se deduce de la constatación de la suerte de las constituciones de Palafox: aprobadas por el rey el 1 de mayo de 1649, fueron anunciadas oficialmente en 1654, pero hasta 1668 la universidad no las tomó en consideración por primera vez. Como podía anticiparse, la universidad reafirmó su lealtad a la constitución, mientras en muchos aspectos de la realidad se seguía actuando en desacuerdo con los estatutos. Con ello, el mantenimiento de los vínculos con el modelo original constituyó un símbolo de reforzamiento de lealtades institucionales respecto de los lineamentos que el monarca había establecido. Dentro de esta cultura organizativa se codificaron los derechos y obligaciones de los distintos funcionarios administrativos.

El oficio del rector como vínculo con el orden social

La codificación del comportamiento institucional, concebida como un medio de estimular los sentimientos de lealtad hacia el marco institucional (Kelman, 1969), se manifestaba claramente en el papel del rector. Dada la proyección de dicho oficio, no es de extrañar que sus componentes más menudos fueran tomados en consideración al estructurar la rectoría: los términos de su juramento, los criterios y reglas de selección y los principios que habrían de regular su comportamiento diario.

El rector era el funcionario ejecutivo de la universidad. Tradicionalmente, su cometido principal como cabeza del estudio era gobernar el gremio estudiantil. Sus funciones principales eran concernientes a la supervisión de las tareas diarias, las ceremonias y otros mecanismos de control, como la lectura anual obligatoria de las constituciones por todos los miembros de la universidad, en vísperas de la elección de un nuevo rector. Él debía presidir en todas las ceremonias de designación de catedráticos, planes de estudio, metodología de la enseñanza, asuntos del claustro y concesión de títulos

de bachiller. Debía asimismo supervisar las actividades de los funcionarios administrativos y académicos, determinar los temas a enseñar y visitar las clases al menos una vez cada dos meses, controlar el funcionamiento de la biblioteca y el uso del presupuesto (el rector guardaba una de las llaves del arca que contenía los fondos de operación de la universidad). De acuerdo con el título XXXI, ley VI de las *Siete Partidas,* los estudiantes podían elegir al rector, a quien debían obedecer «en las cosas convenibles, e guisadas e derechas». Una vez electo, todos los estudiantes matriculados, los profesores y funcionarios le juraban lealtad *in licitis et honestis.* En Salamanca, los deberes del rector se derivaron de los lineamentos de las *Siete Partidas* (Rodríguez Cruz, 1979) [5]. Tal como otros aspectos de la organización académica, la definición de los deberes y derechos del rector de la Universidad de México fueron basados en el mismo modelo, aunque en este caso se le reconoció un margen relativamente amplio de actividad e influencia. De hecho, empero, su autonomía se vio restringida por las presiones de las fuerzas políticas locales (Peset, 1985: 69-72). De ahí que el rector gozara de gran autoridad pero poco poder. Su posición singular dentro de la comunidad académica fue reconocida en el título XVII de la Constitución de Palafox:

> [E]n esta universidad el lugar y asiento más principal y preminente, como cabeza de ella, y se le dé por los doctores y maestros toda la autoridad que le toca, para que con ella y con el honor y respeto que le tuvieren tomen exemplo los estudiantes para le obedecer y respetar como deben.

El amplio significado atribuido al papel del rector en México se revela a través del juramento que debía hacer al asumir sus funciones. Desde una perspectiva simbólica, los juramentos pueden interpretarse como un instrumento de confirmación de la autoridad a la que se expresa lealtad y conformidad (Emerson, 1970; Hyman, 1959). Al estar referidos a motivos generales del orden institucional, los términos del juramento van más allá de la función organizativa

[5] Bajo los Borbones, cuando las tendencias centralizadoras recibieron una nueva expresión organizativa, el cargo de rector fue constringido neutralizando así la representación del estudiantado en la universidad. A partir de 1750, el rector ni siquiera podía responder la correspondencia que le era dirigida. Sin embargo, las nuevas regulaciones siguieron reservándole un lugar destacado en el ceremonial universitario.

específica, contribuyendo a la integración de normas y símbolos en un papel de proyecciones colectivas.

En su juramento, que repetía la fórmula establecida en Salamanca, el rector prometía solemnemente cumplir su papel correctamente y en la forma que se esperaba de él (Íñiguez, 1967) [6]. El juramento se iniciaba con una referencia a la Universidad de México como un estudio general antes que un estudio particular (una diferencia que había sido ya establecida en la primera ley del título XXXI de la segunda de las *Siete Partidas*). Se reconocía la autoridad imperial y pontificia y se afirmaba que la posición de rector era una posición electa, no derivada de un nombramiento. Con mano sobre los Santos Evangelios validaba su juramento diciendo *Ego iuro ad Sancta Dei Evangelia corporaliter per me gratis tacta...* La Iglesia católica consideraba que el acto de tocar los evangelios habría de conferir gracia divina al rector, que juraba obediencia y lealtad

> [al] Bienaventurado Pedro, Príncipe de los Apóstoles [7] y a la Santa y Universal Iglesia católica y a Nuestro Santísimo Señor, N. el Pontífice Máximo y a sus sucesores canónicamente elegidos y a Nuestro invictísimo Rey, N. y a sus sucesores, como también a la dicha Universidad mi Madre.

Se afirmaba así la lealtad paralela al orden espiritual y al político. En 12 de las 48 líneas del juramento se hacía referencia específica al compromiso activo del rector con respecto al papa y al

[6] El juramento no fue incluido en las subsecuentes revisiones de las constituciones (1594, 1604, 1618 y 1625). Los juramentos que aquí se analizan fueron compilados por el rector Beyes de Cisneros, quien estuvo en posesión del cargo durante cuatro cadencias, entre 1746 y 1760.

[7] Durante el proceso de colonización san Pedro tuvo un significado simbólico especial. El «Requerimiento», la tesis tradicional sobre la legitimidad de la conquista promulgada en 1512-1513 bajo los Reyes Católicos e invocada por Carlos V se iniciaba de la siguiente manera:

1. El Papa es *Dominus Orbis* (CHP, 9,539) argumentos: por señorío universal de Cristo, transmisión de este señorío a Pedro en vigor desde entonces hasta ahora. «De todas estas gentes Dios nuestro Señor dio cargo a uno, que fue llamado san Pedro, para que de todos los hombres del mundo fuese señor y superior a quien todos obedeciesen, e fue cabeza de todo el linaje humano, quierque los hombres viniesen en cualquier ley, secta o creencia... A este san Pedro obedecieron e tomaron por señor, rey y superior del universo los que en aquel tiempo vivían...», en Pereña, 1986, p. 37.

rey. A ello se sumaba el compromiso de desempeño responsable en sus funciones:

> ... no participaré en reunión alguna en la que los mismos señores nuestros [el papa o el rey], o alguno de sus sucesores pierdan la vida, o sufran mutilación de algún miembro, o les amenace peligro de captura o de pérdida de dignidad o autoridad; antes bien, lo que llegase a mi conocimiento sin demora alguna lo impediré según mi posibilidad; si no pudiese impedirlo por mí mismo, se lo notificaré a ellos o a sus familiares; sin comunicar a nadie mediante señal, palabra o ademán que sea en daño o perjuicio, la determinación que se me confiase, por sí, por nuncio o por carta o aún más.

Por otra parte, las autoridades espirituales y temporales ejercían una función «referencial» a través del rector, ordenando «los honores, utilidades y acomodos de la universidad y de los estudiantes». Tal «estructura de transacción» (Goodsell, 1977: 80), que incluía lealtades y privilegios, ampliaba la posición del rector en la ausencia de poderes sancionadores.

De acuerdo con los estatutos de Salamanca, sólo un cúmulo de estudiantes podrían acceder a la posición de rector. Los candidatos deberían ser nobles de Castilla y León, mientras se excluía a los capellanes de catedral, canónicos, profesores, clérigos y monjes. Ese requisito amplió el prestigio de la función del rector en España a tal punto que ni siquiera las familias de más alta alcurnia rechazaban la oportunidad de ocupar la rectoría (Addy, 1966: 3). El predominio de criterios adscriptivos de selección transformó el proceso en un ritual de confirmación de la estructura social jerárquica. De hecho, el rector pasó a representar no sólo a los estudiantes, sino al prestigioso núcleo de las capas superiores de la sociedad. Los valores y normas de tales capas habrían de proyectarse por medio del cargo de rector, antes que los intereses del cuerpo estudiantil.

En el caso de México, la ausencia de una aristocracia local forzó la elaboración de criterios alternativos de representación capaces de contribuir como los de España a la preservación de la jerarquía. El compromiso institucional del candidato, frente a las presiones de los grupos locales de poder, pesó más en el establecimiento de criterios para la selección del rector que su relación hacia los estudiantes (Peset, 1985: 63). En varias cédulas reales (expedidas en mayo de 1597,

junio de 1599, octubre de 1600, junio de 1624, febrero de 1646, mayo de 1649, julio de 1656) se trató de establecer en qué medida oidores, alcaldes de cortes, fiscales, inquisidores y oficiales de la audiencia podrían acceder a desempeñar el cargo de rector. Por ejemplo, la Real Cédula de 1656 establecía que personas casadas no podrían optar por la rectoría, ya que «[N]o es decente ni conveniente que sea cabeza de una comunidad que tanto tiene de eclesiástico una persona casada».

En líneas generales, las cédulas establecían que los teólogos deberían primar, mientras se debía restringir la candidatura de los funcionarios políticos, tales como los oidores, alcaldes del crimen, ministros inquisidores, vicecancelarios y miembros activos de la audiencia. Estas tendencias se pusieron claramente de manifiesto en 1774 en la *Recopilación de las Leyes de Indias*. Se neutralizaba así la influencia de las fuerzas locales y se instrumentaba el compromiso del rector respecto de las autoridades superiores a las que juraba lealtad y obediencia.

Además de establecer los criterios de selección de candidatos a la rectoría, la Constitución de la Universidad de México formalizó también la elección del rector, que debería efectuarse en secreto, participando en el proceso el claustro pleno, maestros y estudiantes, además del rector que concluía su cargo (Luna Díaz y Pavón Romero, 1987) [8]. Un número de títulos detallaba todos los aspectos del proceso de elección que asumía tanto la intervención de las autoridades políticas como las posibilidades de sanciones religiosas con el objeto de lograr unanimidad. De una manera u otra la unanimidad, percibida como un componente esencial para la armonía de la comunidad, habría de alcanzarse antes de la elección final del día de San Martín, el 11 de noviembre. El maestrescuela —o su representante— debía controlar la elección que se efectuaba en la capilla de la universidad. De acuerdo con el título II, 7, de las constituciones de Palafox el maestrescuela podría intervenir cuando no hubiese unanimidad, una prerrogativa también reservada al virrey [9].

[8] Excepcionalmente el primer rector de la Universidad mexicana fue nombrado por el virrey. En 1561 se eligió al bachiller Álvaro de Vega, que frecuentaba sus aulas, Luque Alcaide, 1992.

[9] Por ejemplo, el 10 de noviembre de 1621 dos de los consiliarios rompieron el secreto del claustro, uno solicitando votos en favor del doctor José Barón, mientras que el otro no

> Si hubiera discordia en la elección de suerte que la víspera de San Martín por la tarde, no estuviese elegido, lo ha de elegir el virrey de acuerdo con las condiciones o calidades establecidas en las constituciones.

La celebración de la Misa del Espíritu Santo antes de la elección final, inexistente en el caso de Salamanca, realzaba el componente religioso del proceso.

Las constituciones establecían penas que llegaban a la expulsión por la desobediencia a reglas, como la de guardar el nombre del candidato a rector en total secreto o la renuencia del candidato a aceptar el puesto. El título II, 12 establecía que:

> El rector tiene obligación de aceptar el oficio, en virtud del juramento que hizo al graduarse o incorporarse en la Universidad. Sólo el claustro pleno puede dispensarle de aceptar el cargo, con consulta del virrey, y por causa cacheando. Si el rector se negase a aceptar el cargo será desincorporado de la Universidad y condenado en quinientos pesos de multa para el arca.

El compromiso del candidato respecto de las normas era fundamental en las expectativas que acompañaban su selección (Rodríguez Cruz, 1979: 41-45), tal como se detalla en el capítulo 6 del Ceremonial Sagrado Político que recomendaba «... procurar mantener toda integridad arreglándose a los estatutos y constituciones de la Universidad, instruyéndose bien en ellos».

El deseo y compromiso del rector de atenerse a las prescripciones normativas era públicamente expresado, de acuerdo con el mismo ceremonial, en el primer encuentro con el claustro al cual le ofrecía prestar servicios y cuidar «... en todo y por todo las constituciones y estatutos de la Universidad [ya que su] ánimo y voluntad era que la Universidad anduviese gobernada como era justo».

otorgó los debidos honores al rey. El virrey resolvió personalmente estos problemas nombrando a Juan de Salcedo como rector y a Juan de Poblete como consiliario. Los nombres de los candidatos fueron publicados el 11 de noviembre. Tal forma de resolver conflictos abunda en los anales de historia de la universidad. Sólo a modo de ejemplo, un siglo más tarde, en la elección del rector en 1740, el virrey anunció en la Misa del Espíritu Santo que el miembro de la audiencia don Francisco de Echeverría debía estar presente durante la votación. Esta decisión fue interpretada por los miembros de la universidad como una interferencia en las libertades garantizadas por la constitución, Carreño, 1963.

Dentro de la cultura corporativa estructurada en la universidad, comprometerse al cumplimiento de las regulaciones establecidas constitucionalmente implicaba, de manera directa, un compromiso con el bienestar general del estado representado por las autoridades. Esta percepción era reforzada a través de la definición de las funciones supervisoras del cargo de rector en todo lo concerniente a los rituales, las tareas diarias y los mecanismos de control. Por ejemplo, una cláusula adherida en las reformas de Zúñiga en 1594 obligaba a todos los miembros de la universidad a leer las constituciones antes de la elección del rector, lo que simbólicamente recalcaba la importancia del comportamiento codificado en la construcción de la realidad.

Paralelamente, el claustro supervisaba la acción del rector, con el fin de evitar el uso irrestricto de su autonomía en formas que podría llegar a infringir la autoridad real. Como la principal autoridad en el gobierno de la universidad, el claustro incluía entre sus funciones la de aprobación de los programas que se explicaban en cada cátedra durante el curso, y el nombramiento de los examinadores de alumnos de Artes que debían acceder a las facultades mayores. Según las constituciones, la función del claustro de consiliarios era la de «... asistir al rector y tener voto consultivo y decisivo en los claustros que se hicieren para vacar las cátedras y en todo lo conveniente a la provisión de ellas» [10].

El claustro de diputados, que se ocupaba de asuntos de administración y finanza se reunía unas cuatro veces al año. Estaba compuesto por ocho diputados, dos catedráticos elegidos anualmente por el rector y el maestrescuela, y los otros elegidos por los catedráticos respectivos; dos de Teología, uno de Leyes, uno de Cánones y los otros dos por turno entre las demás facultades. Los planes de estudio habían sido prefijados en los estatutos, dejando poco margen de libertad a la discreción del rector. En principio, el rector no podía ausentarse por más de dos meses de sus funciones; de hecho, las enmiendas constitucionales indican que a menudo los otros organis-

[10] Según las constituciones de Cerralvo de 1626, la universidad tuvo ocho consiliarios que debían ser estudiantes mayores de 20 años y que hubieran aprobado ya dos cursos; Palafox redujo a tres el número de consiliarios estudiantes e incluyó cuatro catedráticos y un religioso.

mos desempeñaban las funciones de rector, para quien se propusieron sustitutos y el nombramiento de otro rector paralelo.

Las limitaciones mencionadas eran compensadas con creces por ceremonias «de refuerzo simbólico» (Trice y Beyer, 1984: 657), que al destacar la posición encumbrada del rector ante la comunidad en su conjunto, ayudaban a sostener su lugar destacado dentro de la universidad. Entre dichas ceremonias el acompañamiento contribuía a solemnizar la tradición. Todos los años, durante las festividades de San Nicolás y Santa Ana, el nuevo rector paseaba por las calles al frente del estudiantado y, aunque el cargo era *ad honore*, en estas festividades cada uno tenía que pagar al rector algunos maravedíes. Sus lazos con los estudiantes adquirían así visos corporativos y emocionales, al tiempo que la recurrencia mecánica de la procesión año a año confirmaba los lazos con el cargo de rector (antes que con tal o cual rector) y por su intermedio con las premisas de la monarquía y del orden social en su conjunto.

Los vínculos entre las autoridades temporales y espirituales eran también reforzados a través de la función del maestrescuela, quien gozaba de un alto prestigio en el ámbito universitario. Él era el descendiente del *magister scholarim* salmantino y era quien representaba a la autoridad pontificia dentro de la universidad. Él no sólo confirmaba la responsabilidad de la Iglesia en cosas de índole espiritual, sino que, en su carácter de cabeza jurídica, ejercía control en amplios aspectos del gobierno universitario. Su permanencia en el cargo dependía de la manera en que desempeñaba su función, no debiendo ser elegido anualmente como en el caso del rector. Todos los asuntos civiles o criminales en los cuales se hallara involucrada la institución universitaria o los miembros de la misma debían dirimirse en su corte; él podía además imponer sus derechos a través de medidas extraordinarias. Un juez, un fiscal, notariones y un alguacil constituían el cuerpo organizado con el que él trabajaba. *De jure*, los aspectos académicos de la casa de altos estudios no le incumbían al maestrescuela. Pero de hecho él podía regular y penar el mal comportamiento de estudiantes, así como el que estuviesen inscritos en la universidad por más de seis años sin un permiso especial. Su preocupación por la vida privada de estudiantes y académicos le permitía expandir su papel en todos los ámbitos universitarios. El maestrescuela tenía precedencia ceremonial con respecto al rector,

pues representaba tanto la autoridad pontificia como la política. En la vida cotidiana, la ambigüedad en la definición de funciones dio lugar a disputas constantes con el rector en cuestiones relacionadas tanto con precedencias como con honores. La misma definición ambigua le dio al cargo un alto grado de flexibilidad, una ventaja que en muchas ocasiones fue usada para anteponer los intereses en detrimento de normas establecidas. Así, por ejemplo, se registraron muchos casos en los cuales el maestrescuela infringía, aun en las jurisdicciones reales, otorgando el grado de licenciado a personas que no aprobaban los exámenes orales (Fuente, de la, 1894, III: 102-106). En cuestiones relacionadas con el currículo, los estatutos de 1595 restringían el derecho de intromisión del maestrescuela en los textos concernientes a leyes civiles y canónicas, a las partes de santo Tomás, y a los trabajos de Galeno, Avicena e Hipócrates. Parece ser que estas partes del plan de estudios eran consideradas demasiado importantes en el proceso de formación intelectual para ser dejadas en manos de la autoridad jurídica. A largo plazo, las disputas entre el rector y el maestrescuela condujeron a la delegación del control efectivo de la universidad en el claustro, un hecho que no injurió el significado simbólico atribuido al cargo como símbolo del vínculo establecido entre el rey y el papa. Los códigos culturales que modelaban la relación entre el orden espiritual y temporal no se validaban sólo a través de la cultura organizativa que se ha analizado aquí, sino también por medio de los marcos y contenidos de las diferentes disciplinas de estudio.

pues representaba tanto la autoridad pontificia como la política. En la vida cotidiana, la ambigüedad en la definición de funciones dio lugar a disputas constantes con el rector en cuestiones relacionadas tanto con precedencias como con honores. La misma definición ambigua le dio al cargo un alto grado de flexibilidad, una ventaja que en muchas ocasiones fue usada para anteponer los intereses en detrimento de normas establecidas. Así, por ejemplo, se registraron muchos casos en los cuales el maestrescuela infringía, aun en las jurisdicciones reales, otorgando el grado de licenciado a personas que no aprobaban los exámenes finales (Fuente, de la, 1884, III: 102-106). En cuestiones relacionadas con el currículo, los estatutos de 1555 restringían el derecho de intromisión del maestrescuela en los textos concernientes a leyes civiles y canónicas, a las partes de Santo Tomás, y a los trabajos de Galeno, Avicena e Hipócrates. Parece ser que estas partes del plan de estudios eran consideradas demasiado importantes en el proceso de formación intelectual para ser dejadas en manos de la autoridad jurídica. A largo plazo, las disputas entre el rector y el maestrescuela condujeron a la delegación del control efectivo de la universidad en el claustro, un hecho que no mitigó el significado simbólico atribuido al cargo como símbolo del vínculo

laban la relación entre el orden espiritual y temporal no se validaban sólo a través de la cultura organizativa que se ha analizado aquí, sino también por medio de los marcos y contenidos de las diferentes disciplinas de estudio.

[illegible] ser elegido anualmente como en el caso del rector. Todos los asuntos civiles y criminales en los cuales se hallara involucrada la institución universitaria o los miembros de la misma debían dirimirse en su corte; él podía además imponer sus derechos a través de medidas extraordinarias. Un juez, un fiscal, notarios y un alguacil constituían el cuerpo organizado con el que él trabajaba. *De jure*, los aspectos académicos de la casa de altos estudios no le incumbían al maestrescuela. Pero de hecho él podía regular y penar el mal comportamiento de estudiantes, así como el que estuvieran inscritos en la universidad por más de seis años sin un permiso especial. Su preocupación por la vida privada de estudiantes y académicos le permitía expandir su papel en todos los ámbitos universitarios. El maestrescuela tenía precedencia ceremonial con respecto al rector.

Capítulo III

LA CONFIGURACIÓN DEL CONCEPTO DE AUTORIDAD A TRAVÉS DEL CONTROL DEL CONOCIMIENTO

La monarquía española no fue la única en hacer uso de la educación como medio de incorporación de los pueblos dentro de la comunidad política y cultural. Ya Aristóteles vio en la educación un instrumento de legitimación del poder centralizado, por medio del cual los gobernantes podrían difundir la doctrina común a quienes fueran capaces de asimilarla. Carlomagno concibió el restablecimiento del imperio sobre la base de los principios cristianos y pretendió usar el renacimiento de las letras como estrategia vitalizadora (Cobban, 1975; Piltz, 1981). Siete siglos más tarde, los neotomistas españoles apoyaron las aspiraciones del estado patrimonial español, mediante la difusión del saber, en una concepción de clara influencia aristotélica.

España presenció un florecer de colegios y universidades durante los siglos XVI y XVII [1]. Como lo mencionamos ya en capítulos anteriores, el descubrimiento de América constituyó una nueva área para la extensión de los principios políticos y culturales de la monarquía en el nombre del bien común. Esos principios incluían la conquista espiritual de las poblaciones nativas, que podría lograrse mediante la difusión de la educación. Para tal propósito, se introdujeron leyes y ordenanzas que habrían de favorecer la instrucción y capacitación de las poblaciones locales. En su mayoría, las ordenanzas estaban dirigidas a la educación superior, en el es-

[1] Parece ser que en 1625 existían 32 universidades y 4.000 colegios en España, Chaneton, 1942, p. 27.

píritu del Concilio de Trento, *ad catholicae fidei defensionem et incrementum* (Chaneton, 1942: 51-53).

La conquista política y cultural de las poblaciones de Ultramar requería la formación de un grupo ilustrado capaz de apoyar e interpretar correctamente los postulados de validez comunicados por la corona. Un grupo tal habría de tener un papel importante en la articulación simbólica que acercaría a las autoridades españolas y los súbditos en las colonias. La Real Cédula de septiembre de 1551 que sancionaba la fundación de la Universidad de México ponía tal previsión de manifiesto: «Nos, acatando el beneficio que de ello se seguirá a toda aquella tierra, habemos lo habido por bien». En la transmisión del bagaje hispánico al Nuevo Mundo, la tradición escolástica sirvió de instrumento fundamental. El escolasticismo estaba estructurado de acuerdo con la metodología del cristianismo, a fin de conducir progresivamente, por estadios, a la salvación del individuo que habría de recorrerlos en pos de Dios (Piltz, 1981: 26; Sierra Bravo, 1975). Según la metodología cristiana, el sistema escolástico no sólo atañe al dogma religioso, sino que también se manifiesta en relación a la organización del orden temporal (Peset y Peset, 1974: 27). Esta percepción, que sistematizaba los atributos de la salvación, partía del supuesto de que la jerarquía celestial de los ángeles poseía una contraparte terrenal en la jerarquía de la Iglesia, y que la relación entre ambas partes era elaborada a través del dogma racional. Tal dogma estaba basado en un consenso generalizado y era mantenido por una autoridad capaz de tomar decisiones en todo lo concerniente a la ortodoxia de las doctrinas. Las disciplinas teóricas, cuyo tema era claramente estipulado de antemano, eran consideradas un medio ideal para avanzar y preservar el supremo designio de la creación (Schwab, 1969: 20). Para cumplir ese objetivo, la autoridad debía velar por la unidad de la comunidad, protegiéndola del peligro de infiltración por otras doctrinas (Turner, 1981; Van Ackeren, 1981). En suma, el sistema escolástico había de proporcionar los elementos básicos para aprehender el conocimiento necesario en la consecución de las metas temporales y espirituales del catolicismo. Los aspectos técnicos y las formas externas del método escolástico, tales como las lecturas, disposiciones y declamaciones, que serán analizados aquí, estaban simbólicamente enmarcados en ceremonias y rituales cuyo objetivo era mantener las relaciones en-

tre los diferentes componentes del sistema (Costello, 1958: 8-11). El mensaje transmitido a través de la escolástica, al estar basado en un sistema cerrado y al ser controlado por la autoridad, reducía en gran medida la autonomía intelectual de quienes integraban la comunidad académica. La pérdida de autonomía intelectual se veía compensada por un fuerte sentimiento de identidad cultural (Bernstein, 1972: 175). Los lazos entre la institución académica y los miembros de la comunidad se fortalecían aún más mediante la presentación de los ejercicios ante una audiencia. Este hecho, además de reforzar el sentimiento de identidad, convertía al público en parte del mecanismo de control que aseguraba la preservación de las premisas culturales comunicadas por la autoridad. Las propiedades operativas del escolasticismo se transformaron por tanto en los medios de constitución de la estructura normativa del orden social y de las relaciones entre autoridades y súbditos.

Los «filósofos universitarios» españoles sometieron la validez, aplicabilidad y desarrollo del conocimiento a una estricta supervisión por parte de los cuerpos administrativos y académicos, que enfatizaban las disciplinas teóricas de la tradición aristotélica. La secuencia jerárquica de las disciplinas de estudio incluía, además de elementos propios de la tradición aristotélica, algunos contenidos elaborados en la península durante el siglo XVI. Ambas fuentes se manifiestan en la organización de los programas de estudios estipulados para las facultades de Arte, Leyes y Teología que están detallados en las secciones subsiguientes de este capítulo.

La práctica escolástica y la hegemonía cultural

La Universidad de México, creada como un agente del estado corporativo, institucionalizó las prácticas escolásticas desde su apertura. Todos los detalles constitutivos del plan de estudios fueron descritos con meticulosidad en la Constitución de la Universidad. Los estatutos delinearon así los contenidos de lecturas y textos de estudio, los métodos de enseñanza, el término y horario de los cursos y los ejercicios de entrenamiento que les servirían de complemento.

Desde un punto de vista organizativo, las disciplinas de mayor prestigio eran impartidas en las lecturas de la *prima* (de siete a ocho y

media de la mañana) y en *vísperas* (de tres a cuatro de la tarde). Otras cátedras llevaban el nombre de los autores más destacados o las disciplinas que se cursaban. Los estatutos establecían que todas las asignaturas debían ser dictadas en latín. Más allá de los contenidos específicos, todas las lecturas estaban designadas a dar al estudiante una unidad subdividida en partes que configuraban un conjunto total. Mediante el uso de la lógica y de la interrogación se pretendía que los estudiantes llegaran a dominar un cuerpo de saber desde todos los ángulos posibles, sin romper los límites preestablecidos (Bohener, 1952; Costello, 1958; Schwab, s.f.; Turner, 1981).

La capacidad técnica de profesores y estudiantes para los debates debía ser demostrada públicamente en discusiones o disputas, repeticiones o relecciones, conclusiones, vejámenes y oposiciones [2]. Los aspectos ceremoniales de todos estos ejercicios estaban meticulosamente codificados. El título XII de la constitución elaborada por el rector Farfán, publicada en 1580, proveía que tales ejercicios debían ser ejecutados «... como se hace y guarda en la Universidad de Salamanca».

Los primeros pasos en el aprendizaje de la capacidad de debatir eran adquiridos y desarrollados por los estudiantes en los cursos iniciales de Artes. Los estatutos de la Universidad de México establecían ejercicios prácticos para estos cursos, llamados reparaciones y pláticas. Esta *gimnasia del espíritu* había sido establecida como consecuencia de la introducción del nominalismo. Estas prácticas se llevaban a cabo en las asignaturas de lógica y física, bajo la supervisión del profesor y sin la presencia de una audiencia. Los regentes o los estudiantes mismos presentaban las preguntas, que serían discutidas por medio del método dialéctico (Beltrán de Heredia, 1953: 68-101). Este modo mecánico de entrenar la mente, que insistía «en una respuesta a una respuesta a una respuesta de una respuesta», transformaba a la memoria en el instrumento fundamental del desarrollo intelectual (Costello, 1958; Lanning, 1955). La discusión y la disputa servirían, más adelante, como medios para demostrar la capacidad del estudiante y su dominio de la materia de estudio a través de la

[2] La segunda parte del *Lazarillo de Tormes* describe humorísticamente una de esas ceremonias donde el rector le plantea cuatro preguntas extravagantes a las que él supuestamente debía responder, capítulo xviii, 1555.

memorización. La argumentación se llevaba a cabo dentro de un marco constituido por proposiciones previamente aceptadas, por medio de las cuales el estudiante debía demostrar su propio argumento. En estos ejercicios, el tópico aprendido en clase era presentado frente a una audiencia que aprobaba o desaprobaba la actuación del estudiante.

El título XIX de la Constitución de Palafox establece la repetición o relección como ejercicio que debía llevarse a cabo dentro de cada facultad o ante doctores y docentes de diferentes facultades. Deberían realizarlo «catedráticos de propiedad» y candidatos al título de licenciado, que tenían que recitar textos memorizados [3]. Los candidatos a la plaza de catedrático tenían que recitar los temas de estudio que debían enseñar durante el año. De acuerdo con el folio 46 de los Estatutos de 1668, los candidatos al título de licenciado seleccionarían su propio texto dentro del tema de su especialización —«un lugar o texto y de él inferir las conclusiones que le parecieran»—. Después de contar con la aprobación del rector y del catedrático de *prima*, el candidato presentaría sus conclusiones a un padrino ocho días antes de la repetición y cinco días más tarde aquéllas serían anunciadas al público. Siendo la memoria el instrumento esencial en este proceso, era posible obtener títulos en varias facultades al mismo tiempo (Maza, 1944: 8).

Los *Diálogos Latinos* [4] que escribiera Cervantes de Salazar, cronista de México en 1560, docente de retórica y rector de la universidad en 1567 y 1573, ejemplifican el carácter de los ejercicios:

> GUT. ¿Qué contiene el papel fijado en la puerta?
>
> MESA. Conclusiones físicas y teológicas, unas problemáticas, otras afirmativas, otras negativas, que, según allí mismo se expresa, se han de

[3] El título XIV de la Constitución de Farfán se refería específicamente a la «repetición» para el grado de licenciado. Este título trataba de adaptar los requisitos ceremoniales de España a las condiciones mexicanas. En el establecimiento de las fechas, los honorarios y la duración de los debates, se tomaron en consideración las condiciones climáticas, la moneda local y otros factores. Antes de la «repetición» el candidato al grado de teología debía presentar los ejercicios de *quodlibetos, placita* y *tentetiva.* Éste también debía defender los cuatro principios de acuerdo con los requerimientos de la ley.

[4] Los participantes del diálogo eran Mesa, un criollo mexicano, y Gutiérrez, quien había llegado recientemente de España. La traducción española fue publicada en México por J. García Icazbalceta, 1875, *México en 1554. Tres Diálogos Latinos.*

defender e impugnar en esta cátedra de Teología el martes, o la feria tercera, como dicen los escolares.

GUT. ¿Son acometidos con mucho vigor los que descienden a la palestra para defender las conclusiones?

MESA. Terriblemente, y es tal la disputa entre el sustentante y el arguyente, y de tal modo vienen a las manos, que no parece sino que a ambos les va la vida en ello. En asiento elevado está, con muceta y capirote doctoral, insignia de su grado y dignidad, uno de los maestros, a quien tocó el puesto según las constituciones, y es quien dirige la controversia y aclara las dudas: presidente del certamen y juez de la disputa, como le llama Vives.

GUT. ¿Por ventura los que bajan a la arena pelean siempre con el mismo brío y fortaleza?

MESA. Nada de eso: unos descargan golpes mortales y hacen desdecirse al adversario; otros lo procuran y no lo consiguen. Algunos pelean con malas armas, que al punto se embotan; ya porque son principiantes y nunca han bajado a la palestra, ya por falta de ingenio suficiente.

GUT. ¿Acontece alguna vez que el sustentante se dé por vencido?

MESA. Casi nunca, porque no falta quien le ayude, bien sea el presidente o algún otro de los aguerridos que se han hallado en muchos combates, y suele acontecer que siendo de opiniones contrarias doctores y licenciados, se traba el combate entre ellos con mucho más calor que entre los mismos que sostenían antes la disputa.

Los actos de repetición, que de acuerdo con los estatutos se llevaban a cabo «con toda solemnidad, componiendo y colgando el General con lucimiento que se acostumbra en los de Doctores», servían como ritos que reforzaban el sentimiento de identidad. Después de presentar sus conclusiones, el candidato solicitaba al bedel que hiciera un anuncio en la cátedra de *prima* y fijara una fecha para la ceremonia con tímpanos y trompetas. Todos los participantes poseían una copia personal de las conclusiones. Se traían condecoraciones y trajes, y los maestros de ceremonias se reunían en la casa del candidato que les señalaba el camino de la procesión. Los examinadores no participaban en la caminata; otros graduados podían tomar parte si así lo deseaban, pero sin mostrar su insignia. El candidato debía caminar al fin de la procesión, a la izquierda de su padrino y el alguacil lo debía esperar en la puerta principal. La repetición se debía llevar a cabo en la sala principal, ornamentada con tapices y con los emblemas de la universidad. Después de la presentación del último argumento, el maestro de ceremonias ofrecía sus observacio-

nes iniciales y la procesión partía para acompañar al candidato en su retorno al hogar de manera ordenada.

La oposición, una disputa competitiva que debían pasar los candidatos de cátedra, era otra manifestación del papel que desempeñaba el escolasticismo en la configuración de una visión de mundo compartida. Según lo estipulado en el título XVI de las constituciones de Farfán, no podrían acreditarse cátedras sin oposición «aunque se ofrezca persona eminente o religioso». La capacidad del candidato (y, en especial, su aptitud mnemotécnica) debía ser evaluada públicamente, de acuerdo con un debate en torno al tema sobre el que debería dictar clase. Por ejemplo, fray Francisco Naranjo, uno de los diez miembros de la orden dominica que enseñaban en la Universidad de México en el siglo XVII, demostró su capacidad al responder en forma coherente y sistemática a todos los temas que los miembros de la audiencia sugirieron, mediante el uso de los argumentos de Pedro Lombardo (Beuchot, 1987: 105). En tal sentido, la defensa pública de los argumentos constituía no sólo una confrontación de opiniones individuales. La oposición, que debía seguir las líneas establecidas en Salamanca, servía de método de control del cuerpo de saber establecido, diseminando la uniformidad en el claustro de cada institución académica y sentando a su vez las bases de la hegemonía del conocimiento compartido a ambos lados del Atlántico.

Las ceremonias que tenían más impacto eran aquellas en las que se otorgaba el grado de doctor. Éstas incorporaban todas las características que consolidaban la jerarquía y la coherencia del método escolástico. De acuerdo con Cervantes de Salazar, a mediados del siglo XVI, el candidato a doctor en Teología, Metafísica o Leyes —además de gastar sumas considerables en la ceremonia— sometía su honor a un alto riesgo, lo cual, para muchos de ellos, era más importante que la propia vida (1986: 34).

Los procedimientos estaban prescritos con sumo detalle en los extensos títulos de las constituciones de Cerralvo (título XV), expedidas en 1626, y de Palafox (título XX), formuladas en 1640, en las cuales se especificaba que cada parte de los procedimientos debía ser practicada «con toda la pompa y majestuosidad». Los estatutos se referían a la extensión y al contenido de los exámenes y las disputas, así como a todos los aspectos ceremoniales (Mendoza, 1951;

Proano, 1950) [5]. Éstos detallaban, entre otras cosas, el lugar en que debían sentarse, así como los trajes y condecoraciones que debía llevar cada miembro de la comunidad académica, incluyendo el personal administrativo. Las instrucciones hacían referencia, claramente, al criterio jerárquico, de acuerdo con la titulación, la antigüedad y la función de cada participante de la universidad. Los profesores de Teología y Leyes, las disciplinas más prestigiosas, eran ubicados cerca de los doctores que fueran miembros de la Academia Real; los profesores de Artes, que gozaban de menor prestigio, eran ubicados detrás de los bedeles y del secretario (el primero en el rango administrativo). Durante el primer día de la ceremonia de concesión de títulos, se llevaba a cabo un paseo, para el cual se invitaba al maestrescuela; mientras que para el paseo del segundo día, y repitiendo la misma pompa y majestuosidad, se invitaba al virrey a participar en el ritual. De esta manera, la ceremonia de doctorado, al igual que la repetición, trascendía los límites de la comunidad académica, reforzando los lazos que unían a la universidad con su medio social. Dentro de una población urbana que valoraba en alto grado el ceremonial como parte de la vida diaria (Parry, 1973; Haring, 1963), el paseo, que atravesaba las calles de la ciudad, despertaba en los vecinos una respuesta entusiasta [6].

Además de los sentimientos de identidad colectiva, el acto de investidura del doctorado lograba transmitir al público la importancia que se atribuía al método escolástico en la formación intelectual de las personas educadas. El vejamen, por ejemplo, que era un discurso picaresco escrito en castellano y leído durante la ceremonia, constituía una parte importante del ritual. El vejamen se parecía a un interludio cómico que, aunque censurado por las autoridades, permitía a los colegas exaltar con gracia y humor y, al mismo tiempo, satirizar, los logros del recién graduado. El maestrescuela elegía al doctor que daba el discurso. Al mostrar tanto las fortalezas como las debilidades del candidato, el vejamen facilitaba la aceptación perso-

[5] En este sentido es muy significativo señalar que en cosas referentes a distinciones ceremoniales el Consejo de Indias nunca rechazó una apelación de ninguna universidad colonial, Lanning, 1972.

[6] Hay investigadores que consideran que la superioridad atribuida por los españoles a la vida urbana tiene sus fuentes en el tomismo (Guarda, 1965); mientras que otros consideran que esa tendencia fue inspirada por el Renacimiento (Morse, 1962).

nal del nuevo doctor dentro del orden social. Aunque no existe aún un estudio sistemático del contenido de los vejámenes, parece ser que a pesar de su carácter picaresco, eran desarrollados estrictamente dentro de la tradición escolástica y de acuerdo con las reglas de la retórica, la gramática y la argumentación (Carreño, 1961: 70; Martínez del Río, 1951: 23; Rodríguez Cruz, 1973). Por ejemplo, un vejamen escrito en México en 1690 por el doctor José Ponce de León y Mayorga, recopilado por Mendoza (1951: 48), se refiere al graduado Félix de Luna de la siguiente manera:

> Ese idioma enigmático
> y estilo macarrónico,
> haría llorar a Heráclito,
> risa daría a Demócrito:
> ese tono ridículo
> tan confuso y exótico
> es propio de un fanático,
> ajeno de un retórico.

Una vez finalizado el vejamen, el graduado recibía las distintas insignias: el anillo que simbolizaba su boda con la sabiduría, un libro que daba legitimidad a su capacidad de enseñar, una espada de oro para el secular y espuelas para el regular. Mediante el color del traje se distinguía a los graduados de las distintas facultades: blanco para los teólogos, verde para los canónicos, rojo para los de Leyes, amarillo para los de Medicina y azul para los de Artes.

El carácter público de las ceremonias las convertía en un elemento de legitimación, por el cual el graduado asumía el lugar apropiado en la jerarquía social, ante la presencia de sus compañeros, de los ciudadanos presentes y de las autoridades civiles y religiosas. De acuerdo con el análisis de E. Shills (1982), el orden social se ponía así de manifiesto en términos universales. Desde una perspectiva complementaria (Durkheim, 1953; Turner, 1967), puede afirmarse que la naturaleza pública del ritual estaba diseñada para convertir al graduado en un miembro de la comunidad. Este «rito de pasaje», para usar el concepto de Van Gennep (1960) y Leemon (1972), al enmarcar no sólo los aspectos formales, sino también los aspectos emocionales de la transición, traspasaba su significado inmediato y se constituía en un instrumento por medio del cual se legitimaban

tanto las pautas intelectuales como aquellas que regirían la futura praxis del graduado. La dramatización de la transición del *status* era, por lo tanto, una manera de acrecentar los lazos de solidaridad social entre el individuo y su comunidad.

La continuidad institucional, asentada a través de ese lazo, no se lograba, sin embargo, sólo a través de la formalización de los procedimientos técnicos y simbólicos de los estudios, sino también por medio del contenido del plan de estudios establecido por las autoridades en la península.

La transmisión de las premisas del orden social a través de la jerarquía curricular: artes, leyes y teología

La percepción jerárquica del conocimiento se reflejaba aun en el edificio mismo que servía de sede a la Universidad de México y cuya construcción se completó en 1631. El patio interior estaba rodeado por 28 columnas (un múltiplo de siete), número que hacía referencia a las disciplinas básicas de todos los estudios universitarios, constituidos por el *trivium* (gramática, lógica y retórica) y el *quadrivium* (geometría, aritmética, astronomía y música). La disposición interna de las aulas seguía un diseño muy complejo que reflejaba una escala de ascenso desde la naturaleza a la divinidad (Jiménez Rueda, 1951a). Ambos ciclos, el *trivium* y el *quadrivium*, no se distinguían sólo por el número de disciplinas que ellos incluían, sino también por la naturaleza misma de las disciplinas. El *trivium* intentaba instruir a la mente sobre la mente misma, es decir enseñar las leyes a las que la mente obedece cuando piensa y cuando se expresa a sí misma y las reglas que debe seguir para poder pensar y expresarse correctamente. Así, la gramática, la retórica y la dialéctica trataban con las formas generales del razonamiento, con las abstracciones hechas al ser aplicadas a los objetos, o quizás con algo aún más formal que el pensamiento: el lenguaje. El *quadrivium*, por el contrario, consistía de una serie de ramas del aprendizaje relacionadas con los objetos. Su función era lograr el entendimiento de la realidad externa y de las leyes que lo gobiernan (las leyes de los números, del espacio, de las estrellas, de los sonidos). En resumen, el *trivium* estaba orientado

hacia la modelación de la mente humana, mientras que el *quadrivium* estaba orientado hacia los objetos del mundo real, proveyendo a la inteligencia de nuevos elementos (Durkheim, 1977: 47-48).

Las facultades de Leyes y Teología ocupaban los rangos más altos de la jerarquía curricular. Los salarios de los profesores que, según Cervantes de Salazar, variaban «de acuerdo con la importancia de la facultad y la ciencia del profesor» [7] ponían también en evidencia la jerarquización de las disciplinas. A diferencia de Salamanca, y al margen de esta jerarquía tradicional, la ley 1.22.49 de las Leyes de Indias ordenaba que hubiera cátedras de las lenguas de los indios:

> Teniendo consideración de lo mucho que conviene que en la ciudad de México de la Nueva España haya cátedra para que los doctrineros sepan la lengua de sus feligreses, y los puedan instruir en nuestra santa fe católica, ordenamos que el virrey funde e instituya una cátedra en la que se lean y enseñen públicamente las lenguas de que indios usan más generalmente en aquella provincia...

Las cátedras de Artes constituían el escalón más bajo en la construcción del plan de estudios. A través de la memorización, la elocuencia, las disputas y la formación moral, se proveían al estudiante los instrumentos básicos con los cuales podría avanzar hacia los escalones más altos de los estudios. Las cátedras debían ser dadas en concurso de opositores a clérigos o religiosos de la Compañía de Jesús (García y García, 1989).

Los cursos de Artes se reabrían todos los años y se matriculaban en ellos la mayoría de los estudiantes no graduados. Se les exigía presentar un certificado anual de habilidades en retórica, y no eran aceptados en ninguna de las facultades sin haber probado un dominio del latín [8]. Los títulos IX a XVI de las constituciones de Cerralvo, al igual que los estatutos de Palafox, confirmaron este programa [9].

[7] En el título XXIX de la Constitución de Cerralvo se estipulaban, por ejemplo, los honorarios de las cátedras de propiedad de acuerdo con las sumas siguientes: Vísperas de Teología $ 600.000; Decreto, en la Facultad de Cánones, $ 600.000; Código, en la Facultad de Leyes, $ 450.000; Vísperas de Medicina, $ 300.000, y Retórica, en la Facultad de Artes, $ 300.000.

[8] De acuerdo con Salazar, parece ser que hubo en México escuelas privadas que proveían la demanda compulsiva del estudio del latín.

[9] El título XXXIX de la Constitución de Cerralvo se ocupaba de la cátedra de lengua mexicana, una disciplina sin equivalente en el programa de estudios de Salamanca. De acuerdo con

En la Universidad de México funcionaban, en 1580, tres cátedras de Artes: *Summulae*, Lógica y Filosofía, la que incluía Metafísica y Filosofía moral. Como condición para poder presentarse a los exámenes de graduación de bachiller de Artes, los estudiantes debían asistir a esos cursos por lo menos dos años [10]. Los cursos se ocupaban de la obra de Aristóteles, Peter Hispanus y Domingo de Soto (Traboulay, 1979). El estudio de la lógica aristotélica era entendido como un *ars recte judicandi*, un método de estudio de los argumentos necesarios para la justificación racional de las verdades tal como eran interpretadas por las autoridades políticas y religiosas. Al mismo tiempo, se veía en tal estudio una disciplina gramatical que permitía el uso correcto del lenguaje (Bohener, 1952; Willey, 1967). La retórica era considerada «el equipo para todas las otras ciencias». De acuerdo con Aristóteles, la retórica desarrollaba la capacidad de descubrir todos los medios posibles de persuasión, sea cual fuere el tema aludido. De esta manera, aun en ausencia de pruebas concretas, se pueden aportar argumentos convincentes para desarrollar cualquier tema. Los graduados clarificarían y comunicarían las premisas que fundamentaban la legitimidad de la autoridad a través de la fineza de sus argumentos. Así, la retórica, que constituía el medio que permitía racionalizar las demandas legítimas de la autoridad, daba a los poderes políticos, en este caso la Casa de Austria, la posibilidad de articular los argumentos a través de los cuales la autoridad podía ser aceptada sin necesidad de ser impuesta por la fuerza (Friedrich, 1972: 116).

La ceremonia en la que se otorgaba el grado de bachiller en Artes era la más simple desde el punto de vista del ritual. De acuerdo con los estatutos de 1665, después de ser examinado

> ... el Bachalaureado estará en pie, descubierto, y junto a él los bedeles, con sus mazas; con una breve oración pedirá el grado, y el Doctor, estando con sus Insignias Doctorales, sin decir oración ni arenga pena de

el mismo título podían ser opositores cualquier seglar, clérigo o religioso. Se determinaba que la oposición se votaría por el claustro pleno «dándoseles facultad para que los que no fueren inteligentes en la lengua puedan consultar a los doctos en ella».

[10] El título XIII de las constituciones detallaba los requisitos de los exámenes: consistirían en nueve preguntas, tres sobre la *Summulae*, una de ellas sobre el primer libro, una sobre *Periphermenias* y una sobre *Syllogismos*, tres sobre *Logica*, sobre *Predicabilia*, *Predicamenta* y *Posterior anlytics*, respectivamente, y tres sobre Filosofía.

pérdida de propina, se lo dará en esta forma: *Autoritate Pontificia et Regia, qua fungor in hac parte, concedo tibi gradum Bachalaureatus...*

En palabras de Cristóbal de la Plaza y Jaén (I, 1931: 42), el grado de bachiller era útil

> ... para subir en cátedra de la facultad del laureado, exponer en ella a los autores de su facultad, presidir actos y dar respuestas a los argumentos y dificultades, poder obtener y regentar cátedras, y acabados sus cursos y pasante, siendo examinados y aprobados, poder obtener mayor laudo, que es de las Ínfulas Doctorales, complemento y corona del triunfo de los certámenes y trabajos literarios.

Las capacidades básicas de la retórica adquiridas en esta etapa eran subsecuentemente usadas en Leyes y Teología, las etapas posteriores del plan de estudios.

La Facultad de Leyes estaba orientada a la enseñanza de lo que era éticamente correcto y espiritualmente puro. Este tipo de conocimiento, tal como fue trasladado a la Universidad de México, había sido elaborado en Europa como un instrumento capaz de regular la relación del hombre tanto con los preceptos espirituales como con la realidad temporal. El sistema legal desarrollado dentro de esta percepción, que cristalizó en las leyes civiles y canónicas, estaba basado substancialmente en el código romano y en los preceptos cristianos. Este sistema legal fue un instrumento que facilitó en gran medida la realización de las tendencias centralizadoras de las monarquías occidentales desde los siglos XIV y XV. Los burócratas reales, imbuidos de las doctrinas de la autoridad decretal de los monarcas y el concepto de normas legales unitarias, fueron los que instrumentaron la integración territorial y el centralismo administrativo en el primer siglo del absolutismo (Anderson, 1984: 28). De manera similar los letrados desempeñaron en Castilla un papel primordial en la unificación de los diversos componentes que configuraron el estado (Kagan, 1974).

La empresa transoceánica reforzó aún más el papel de los graduados en Leyes en la implementación del concepto unitario de la monarquía. La escuela de Leyes de Salamanca fue uno de los lugares más importantes para la capacitación de los consejeros de la corona. La conexión con los altos círculos de la Iglesia y del estado

facilitó la posición privilegiada de la Facultad de Leyes en esa universidad (Addy, 1966; Cobban, 1975; Hamilton, 1963; Parry, 1973; Rashdall, 1895) [11].

La Universidad de Salamanca seguía a su vez el modelo de la Universidad de Bolonia, que era considerada la institución más desarrollada en materia legal en la Edad Media. Siguiendo la tradición de Bolonia, el campo de los estudios legales, basado en la versión tomista de la ley natural, era percibido como un mecanismo capaz de regular los conflictos que potencialmente podrían surgir entre los súbditos y la autoridad [12]. En un marco cuya teoría política dictaba que las leyes hicieran constante referencia a Dios y a la naturaleza, el extenso conocimiento de la jurisprudencia era visto como el medio capaz de regular a la sociedad en general. Este punto de vista, fuertemente atacado durante la Reforma en las universidades de Europa septentrional, no solamente no fue desafiado en España, sino que floreció durante el siglo XVI (Hamilton, 1963: 11). Más aún, la jurisprudencia, como campo de estudios revitalizado, se transformó en un arma poderosa en manos de la corona. Para esclarecer todas las dudas concernientes a los legítimos e ilegítimos derechos de la conquista y sus posibles consecuencias, la corona acostumbraba a consultar con los juristas, elaborando así un cuerpo legal singular (Pereña, 1986: 31). Esta elaboración, al estar codificada por principios éticos y morales, proveía a los gobernantes de un *corpus* que se basaba más en los ideales de la conducta ética y los principios del catolicismo, que en normas prácticas para regular la sociedad de Ultramar (Moreno, 1967: 310).

[11] Un signo del prestigio de la Facultad de Leyes de Salamanca es traído por Rashdall: «Si un doctor en derecho civil entra en una corte de justicia, el juez debe ponerse de pie e invitarlo a tomar asiento en el banco, y aquél tiene constante acceso a la persona del rey. Después de veinte años de regencia, obtiene el grado de conde», X, 1895, Parte II, p. 80.

[12] De acuerdo con Weber, la ley romana, bajo la influencia de la instrucción filosófica, se había transformado ya en el Imperio Romano en un objeto de actividad puramente literaria y, en la ausencia de leyes sagradas o de interés en cuestiones éticamente sustantivas, los elementos puramente lógicos del pensamiento legal comenzaron a realizar una cierta función. Estas tendencias incipientes fueron fortalecidas cuando la ley romana fue revivida en la Europa medieval. Divorciados de los casos concretos, los principios abstractos que corporizaban la razón correcta fueron formulados en términos de categorías sistemáticas. Esos principios, que habían estado ausentes en la jurisprudencia antigua, eran ahora usados como axiomas de los cuales era posible derivar argumentos deductivos. Así, la construcción de la situación de una manera lógicamente impecable se transformó casi exclusivamente en un objetivo, Bendix, 1973, p. 415.

Ese mismo cuerpo de leyes, trasplantado a México, aportó las bases normativas que facilitaron la colonización. Los graduados en Leyes, provistos tanto de las normas ideales como de las relativas al comportamiento, poseían la capacidad de comunicar a los demás grupos de la población las creencias y concepciones sobre las que estaba constituida la estructura normativa del reino español[13].

Los candidatos al grado en Leyes civiles y canónicas, aunque no debían examinarse para obtener el grado de bachiller, asistían a los cursos durante cinco años. A pesar de que no había tiempo estipulado entre el grado de bachiller y la recepción de la licenciatura, se esperaba que los estudiantes estudiasen por lo menos cuatro años después de haber recibido el bachillerato.

Las tesis presentadas en la Facultad de Leyes en México indican el tipo de argumentos elaborados en los territorios coloniales. Entre otras cosas llama especialmente la atención el poco énfasis puesto en los aspectos prácticos o innovadores del conocimiento legal. Así, por ejemplo, la tesis ofrecida por don Juan Ruiz de Alarcón (Maza, 1944: 17-18) para su grado de licenciado en Leyes fue presentada en los siguientes términos:

> Al Sacratísimo Pontífice [Arzobispo] de este Nuevo Mundo, Mecenas, Patrono y Señor mío, Don Fray García Guerra, Juan Ruiz de Alarcón, bachiller en ambos Derechos, para [obtener] la Licenciatura en Derecho Cesáreo [Romano], humildemente dedica esta repetición [del] texto L: «Cuando el heredero no es libre por su estado» 4 [párrafos] folios «Del estado libre». Quien es todo suyo, Ilustrísimo Príncipe, si te

[13] El *corpus* de ley canónica estaba formado por los siguientes componentes: (a) el *decretum*, compilado por Graciano alrededor del año 1142, que constaba de tres partes, la primera de las cuales —*De consacratione*— incluía 100 *distinctiones*; (b) las *Decretales* promulgadas por el papa Gregorio IX el 5 de septiembre de 1234, consideradas el código oficial de derecho canónico, eran también conocidas como las «extra», *extra decretum Gratiani*. A los cinco libros originales, el papa Bonifacio VIII agregó uno adicional, el *sextum*; (c) las Constituciones Clementinas publicadas por el papa Clemente V después del Congreso de Viena; (d) las *Extravagantes*, constituciones promulgadas por el papa Juan XII, y las *Extravagantes communes*, que contenían leyes canónicas publicadas después de la promulgación de las decretales de Gregorio IX. La ley romana, *corpus iuris civilis*, consistía en el *Digestum, pandectae*; el Código de Justiniano, las Instituciones de Justiniano y las *Novellae collationes*. Íntimamente ligada a los textos canónicos y civiles mencionados se encontraba la glosa, que servía de notas en las clases, de material para los textos de estudio, *summae*, y de comentarios para la lectura de los textos.

dedica lo que es, nada te dedica, pero te expresa, de la manera que se puede, el afecto de su ánimo.

Primera Conclusión:

«[Sobre que si] la libertad conferida para un tiempo en que el legatario no pueda vivir, es válida o no, en nuestro texto, negaré lo que se afirmare».

Segunda Conclusión:

«Defenderé que las condiciones imposibles de hecho, en las últimas voluntades, se vician».

Tercera Conclusión:

«[Que] una condición casi imposible para aquel a quien se impone, vicia la disposición.

Defenderé [las anteriores conclusiones], bajo la segurísima presidencia de Don Santos de Esquibel, Decano meritísimo de la Real Academia Mexicana, el día del mes a la hora acostumbrada por la tarde».

La tendencia a centrarse en los aspectos teóricos, señalada anteriormente, se comprende al considerar el contexto general de la política centralizadora de la monarquía, que dejaba el desarrollo de la filosofía jurídica en manos de los juristas peninsulares, mientras que limitaba el acceso de los graduados en Leyes de las colonias a la administración colonial. Entre otras cosas, esa política reducía las posibilidades de desarrollo de la experiencia práctica, la cual, de acuerdo con Piaget (1972), es una condición para poder ahondar en cuestiones teóricas novedosas.

En resumen, el estudio de las leyes en las colonias estaba fundamentalmente estructurado con el objeto de transmitir los preceptos básicos que, de acuerdo con la corona española, inspiraban la formación del orden social. Por lo tanto, los sectores coloniales educados con base en estas orientaciones actuaban en mayor medida de acuerdo con las premisas culturales que tenían en común con la península y la corona, que de acuerdo con los dictámenes de la realidad circundante.

Sin embargo, el estudio de la jurisprudencia no era suficiente para la transmisión de las orientaciones culturales. Este proceso requería un alto grado de familiarización con las premisas divinas y naturales, que debían modelar la conciencia humana y la moralidad. El estudio sistemático de la Teología proveía lineamentos para la vida práctica y cumplía con la necesidad mental de acceder a la verdad. La Teología era percibida, desde el punto de vista del conoci-

miento, como un *corpus* capaz de organizar la experiencia humana piadosa. El uso sistemático de la razón dentro de un cuerpo unificado de doctrinas coherentes tiende a realzar el papel de la facultad cognitiva en la búsqueda de la verdad (Adam, 1921: 295-296). Esta perspectiva, de acuerdo con Rokeach (1954: 194-195), parte del supuesto de que las creencias incorporadas dentro de un sistema cerrado y diseñado por la autoridad pueden proveer un marco de referencia para evaluar otros sistemas de creencias. Desde ese punto de vista, la Teología fue vista como «la más sagrada y divina ciencia», al decir de Salazar (1986: 30).

La percepción por la cual todas las ciencias estaban subordinadas a la Teología estaba enraizada en las ideas desarrolladas por Tomás de Aquino, en *De reduc. Art. Theol. Omnes cogitato sive scientiae, famulantur theologiae.* Siguiendo esta perspectiva, Donoso Cortés (1891: 9) sostuvo que la teología católica no era considerada meramente una disciplina, sino

> ... un sistema de civilización completo, tan completo, que su inmensidad lo abarca todo: la ciencia de Dios, la ciencia del Ángel, la ciencia del universo, la ciencia del hombre... Allí aprende [la humanidad] cómo y cuándo ha de acabar, y cómo y cuándo han tenido principio las cosas y los tiempos... allí se le revelan las causas iniciales de todas las cosas, el concertado movimiento de las cosas humanas, la naturaleza de los cuerpos y las esencias de los espíritus.

La disciplina teológica estaba muy desarrollada en Salamanca, universidad que jugaba un papel central en la vida pública no sólo a través de sus graduados, que gozaban de gran prestigio en el mundo entero, sino también como institución que elaboraba y expresaba su opinión como ente corporativo (Bataillon, 1950: 231). Así, en las controversias con los galicanos y el cisma con los protestantes, entre todas las grandes universidades del cristianismo, el papado acudió a las universidades españolas en general y a Salamanca en particular para buscar a los campeones de la fe ultramontana (Rashdall, X, 1895, Parte II: 83).

La formación de la sociedad colonial requería, de acuerdo con la corona, la imposición de la exclusividad religiosa (Morse, 1972; Vallier, 1970). Para lograr ese objetivo no era suficiente una familiaridad con los preceptos que inspiraban la fe, sino que se necesitaba

garantizar también la existencia de un cuerpo unificado de doctrinas coherentes. Así, de acuerdo con la carta de fundación, la cátedra de Teología de la Universidad de México fue creada «para enseñar y defender las sanas y seguras doctrinas de nuestros Santos Padres, para impugnar, destruir y extirpar todo lo que no conforma la fe». Los símbolos de *status*, tales como los altos honorarios pagados a los profesores de Teología [14], las posiciones que ellos ocupaban en las ceremonias públicas, al igual que la riqueza de las ceremonias en las que se otorgaban los grados, reflejaban el predominio de aquella disciplina sobre las demás ramas del conocimiento.

El plan de estudios de Teología consistía principalmente en el estudio de la Biblia y de las cuestiones teológicas sistematizadas en los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo (Sobre Dios, la Creación, Cristo y los Sacramentos). Para entrar en la Facultad de Teología de la Universidad de México, se debía contar con un grado de la Facultad de Artes o un equivalente de dos años y medio de estudios de la lógica de Domingo de Soto. Se suponía que estos estudios permitían al estudiante practicar y hacer uso de sus capacidades en gramática, retórica y dialéctica. Esto proveía al estudiante no sólo de los elementos exegéticos para el estudio de la Biblia, sino que lo entrenaba también para desarrollar la capacidad de argumentar y especular, tal como aparecían en las Sentencias (Traboulary, 1979: 234). De este modo, se concebía el estudio de la Teología como la fuente de los elementos necesarios para la organización de la mente curiosa e inquisidora, que habría de buscar consistencia y coherencia de acuerdo con los preceptos del orden divino.

La Teología era considerada la «reina de las ciencias», no sólo por estar orientada a lograr el mayor nivel de abstracción posible, sino también porque sus principios eran autónomos respecto de las demás disciplinas, las cuales, a su vez, dependían éticamente de ella. Usando una metáfora de origen bíblico, se la equiparó a «Sara, que es la señora, a quien ha de estar sujeta la criada Agar que significa las demás ciencias». En otras palabras, el programa de estudios de Teología constituía el eje alrededor del cual las demás disciplinas gi-

[14] En 1626 los profesores de *prima* en Teología y en Derecho civil y eclesiástico recibían salarios idénticos, pero a medida que se bajaba en el escalafón, la diferencia era marcada.

raban para resolver sus dificultades intrínsecas. Este programa reproducía la concepción de Francisco Suárez, por la cual «*Nostram Philosophia debere Christianam esse ac divina theologiae ministram*».

De esta manera, esta ciencia proveía los medios para la resolución del conflicto entre la razón y la fe y generaba el conocimiento de los valores sustantivos sobre los que, según se presumía, estaba construida la jerarquía universal. La Teología también enseñaba acerca de los atributos del universo perfecto, de acuerdo con la concepción de santo Tomás, y la manera en que el hombre podría llegar a la autorrealización dentro de los límites de sus propias imperfecciones. Al reflejar la inteligencia divina, mediante la Teología se podía llegar a conocer y reproducir formas absolutas en un mundo en el que lo que realmente importaba era la adaptación a la norma considerada como la más deseada y propicia (Picón Salas, 1962: 107). Por medio de la fe y la sumisión al dogma se definían los límites de la investigación, la explicación y la interpretación. A su vez, esta pauta permitía lograr el acomodamiento entre la norma ideal y la propicia.

En resumen, en la Facultad de Teología los estudiantes adquirían no solamente el saber que aseguraba el camino hacia la verdad, sino también acerca del ideal teológico al que se subordinaban los demás contenidos. La búsqueda de la sistematización del conocimiento dentro de los límites del dogma imponía barreras a la curiosidad científica y reforzaba la estabilidad y consenso, una tendencia que, como veremos en la segunda parte de este trabajo, fue claramente manifestada durante el siglo XVIII.

Estas tendencias que forjaban las convicciones colectivas fueron establecidas de modo similar en las universidades coloniales. Con ello, universidades como la de Córdoba, regidas casi exclusivamente por las autoridades religiosas, realzaban en mayor medida las metas misioneras que las metas políticas de la empresa colonial. En el próximo capítulo se analizará el modo de institucionalización de esa tendencia.

capaz para resolver sus antecedentes intrínsecos. Este programa reproducía la concepción de Francisco Suárez, por la cual «[illegible]» [illegible].

De esta manera, esta ciencia proveía los medios para la resolución del conflicto entre la razón y la fe y generaba el conocimiento de los valores sustantivos sobre los que, según se presumía, estaba construida la jerarquía universal. La Teología también enseñaba acerca de los atributos del universo perfecto, de acuerdo con la concepción de santo Tomás, y la manera en que el hombre podría llegar a la autorrealización dentro de los límites de sus propias imperfecciones. Al remedar la inteligencia divina, mediante la Teología se podía llegar a conocer y reproducir formas absolutas en un mundo en el que lo que realmente importaba era la adaptación a la norma considerada como la más deseada y propicia (Peón Seña, 1992: 107). Por medio de la fe y la sumisión al dogma se definían los límites de la investigación, la explicación y la interpretación. A su vez, esta pauta permitía lograr el acomodamiento entre la norma ideal y la propicia.

En resumen, en la Facultad de Teología los estudiantes aprendían no solamente el saber que aseguraba el camino hacia la verdad, sino también acerca del ideal teológico al que se subordinaban los demás contenidos. La búsqueda de la sistematización del conocimiento dentro de los límites del dogma imponía barreras a la curiosidad científica y reforzaba la estabilidad y consenso, una tendencia que, como veremos en la segunda parte de este trabajo, fue claramente manifestada durante el siglo XVIII.

Estas tendencias que forjaban las convicciones colectivas fueron establecidas de modo similar en las universidades coloniales. Con ello, universidades como la de Córdoba, regidas casi exclusivamente por las autoridades religiosas, reflejaban en mayor medida las metas misioneras que las metas políticas de la empresa colonial. En el próximo capítulo se analizará el modo de institucionalización de esa influencia.

Capítulo IV

EL AFIANZAMIENTO DE LA DIMENSIÓN ESPIRITUAL DEL CONCEPTO DE AUTORIDAD EN LA UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA

En el caso de México, la cédula real de fundación de la universidad fue otorgada en respuesta a la presión de grupos locales interesados en el prestigio que la educación les podía conferir. En el caso de Córdoba, la decisión en 1662 de elevar el colegio máximo al *status* de universidad fue una respuesta a la presión de los jesuitas que buscaban formalizar los privilegios que habían obtenido bajo la breve apostólica de Gregorio V, *In supereminente* [1]. La Universidad de Córdoba, fundada como colegio en 1613, permaneció bajo dirección jesuítica hasta la expulsión de la orden en 1767, cuando fue reemplazada por los franciscanos [2]. En 1808 pasó a manos del clero secular y fue convertida en universidad mayor, adquiriendo características reales y pontificias (Argañaraz, 1883; Universidad Nacional de Córdoba, 1944: 12-15).

Los atributos organizativos de la Universidad de Córdoba reprodujeron, como en el caso de México, una estructura creada en la península ibérica antes que una estructura autóctona, producto de

[1] Los privilegios especiales que le permitían a la Compañía conferir grados académicos se remontan a 1552, bajo el papado de Julio III, extendidos posteriormente por S. S. Pío IV en 1611. La breve *In supereminente* fue expedida por Gregorio XV el 8 de julio de 1621. De acuerdo con ésta los grados de las instituciones jesuitas tenían reconocimiento universal y sus cátedras tenían la validez de todas las cátedras en las universidades de las Indias. Felipe IV legitimó la breve el 2 de febrero de 1622 en una cédula distribuida a las autoridades eclesiásticas; el 23 de marzo él envió otra cédula a las autoridades civiles. El papa Urbano VIII confirmó la breve sin limitaciones el 29 de marzo de 1634, Rodríguez Cruz, 1973, pp. 446-447.

[2] La cédula real que garantizaba el gobierno de la universidad al clero secular fue expedida el 1 de diciembre de 1800 siendo puesta en ejecución ocho años más tarde, bajo el gobierno del virrey Liniers.

condiciones locales. En su carácter de «universidad menor», Córdoba fue fundada y controlada por una orden religiosa. Por ello, reflejaba, aun con mayor fidelidad que las universidades reales y pontificias, el sistema ortodoxo reconocido en España durante la Contrarreforma (Lanning, 1971: 21). Tal sistema se basaba en la concesión de prioridad al ámbito religioso (como vehículo de salvación), aun cuando se reconocía el predominio legal del poder civil. Los principios de clasificación y jerarquización de las distintas actividades y funciones quedaban en manos del gobierno de la Compañía de Jesús, reconocido por la monarquía. Los jesuitas lograron así una relativa autonomía en la universidad, proyectando un balance entre el ámbito temporal y el ámbito espiritual, según prescribía el tomismo (Korn, 1971: 188)[3].

Según el esquema educativo de los jesuitas, el estudio constituía una expresión de alabanza a Dios y un instrumento esencial de mediación hacia la espiritualidad. La educación era el medio de ganar almas y no un medio de gratificación personal o autorrealización. Por ejemplo, en 1605, Ribadeneyra, uno de los escritores de la orden citado por Chaneton (1942: 42), decía que la educación era crucialmente importante

> ... en estos tiempos calamitosos, más que en otros ningunos, por las costumbres extragadas que vemos entre los católicos y la corrupción de la República, y por las muchas monstruosas y pestilentes heregías que por todas partes nos cercan. Y para que los niños se críen con leche pura de católica doctrina, y con santas costumbres...

Los jesuitas no escamotearon recursos materiales ni energías en sus esfuerzos para que los educandos desarrollasen la capacidad de «diferenciar entre el bien y el mal» (Jacobsen, 1938: 71)[4]. Su enfo-

[3] El establecimiento de universidades en otras regiones del imperio estuvo caracterizado por el conflicto permanente entre los jesuitas y otros sectores interesados en disputarles el control de las mismas, Ajo González, 1959, III: 32-35; Lanning, 1958: 86-88; Salazar, 1986: 496-509.

[4] La estructura normativa de la universidad reflejaba, en palabras de Lanning, 1955, p. 86: «... una ceñuda autoconfianza y un firme propósito que les daba a ellos [los jesuitas] todas las ventajas de un individuo determinado e inmortal incitado contra un comité irresoluto y muy temporal. Por dondequiera que buscasen capturar el monopolio de la universidad, ellos avanzaban por un camino recto, no desviándose jamás ni a la izquierda ni a la derecha...».

que misionero se tradujo en la elaboración de una amplia gama de «instrumentos mentales» destinados a la consecución de la salvación individual, lo cual les ganó una reputación sin precedentes en la esfera de la educación superior (Bernoville, 1935: 217-242). Tal posición fue afianzada por la corona que equiparó la colonización con el avance de la cristianización (Neill, 1975; Vallier, 1970). Ese trasfondo motivó a la orden a desarrollar una labor educativa más allá de los límites de la comunidad religiosa y probablemente condujo a fray Fernando de Trejo y Sanabria a solicitar que el Colegio Máximo de Córdoba fuera elevado al *status* de universidad en 1622 (Universidad, 1944; Martínez, 1968).

Gracias a su flexibilidad en materia de ritual, teología moral y ética, los jesuitas pudieron expandirse. A pesar del marco organizativo rígido, basado en la demanda de obediencia a los superiores de la orden, los jesuitas poseían un enfoque tolerante que les permitió una diversificación interna y la asimilación de parte de la estructura normativa de las universidades reales. Al combinar tales elementos dispares procedentes del ámbito secular, los jesuitas redujeron posibles tensiones con las autoridades monárquicas (Morner, 1965: 6-8).

Habiendo abierto sus puertas 62 años después que la Universidad de México, la Universidad de Córdoba no obtuvo nunca una carta oficial de fundación. Los estatutos formales que reflejaron la cultura corporativa de la universidad fueron emitidos sólo en 1664, 40 años después de su fundación. Inspirados en los estatutos de otra universidad jesuítica, la de Charcas, que a su vez reconocían la influencia de las constituciones de Salamanca (vía la Real y Pontificia Universidad de Lima), comenzaron a ser redactados a partir de 1630. Con la excepción de ciertos requisitos para la obtención de grados académicos, las constituciones del padre Andrés de Rada eran réplica de la mayoría de los artículos de las de Charcas [5]. La completa identificación de la institución de altos estudios con la

[5] Los historiadores no se han puesto de acuerdo sobre el reconocimiento real de las constituciones de Rada. Existen documentos jesuíticos en el Archivo de Indias que se refieren a una cédula real emitida en tal sentido. Pero hay historiadores que atribuyen dicha cédula a las constituciones de san Alberto, Bustos, 1901, pp. 131-133; Pueyrredón, 1953, p. 6; Rodríguez Cruz, 1973, I, p. 453; Universidad Nacional de Córdoba, 1944, p. 9. Aquí nos atenemos a la interpretación de la Constitución del padre Rada elaborada en 1664, por ser más sistemática que las constituciones previas.

Compañía de Jesús se ponía de manifiesto ya en el primer título que lo dedicaba a san Ignacio y detallaba el ceremonial de celebración de su santoral. Las reglas de comportamiento que las constituciones codificaban se remontaban a las reglas que habían funcionado en el Colegio Máximo a partir de 1613. Básicamente, éstas correspondían al *ratio studiorum* que regulaba la conducta y los patrones de pensamiento de la orden. Estaban asimismo destinadas a organizar ramas del conocimiento, así como actividades intelectuales y extracurriculares. El *ratio studiorum* era, junto con las reglas de san Ignacio, instrumento cardinal en el entrenamiento de los miembros de la orden, a quienes otorgaban todos los valores religiosos, misioneros y disciplinarios que les habrían de capacitar para su labor apostólica desde una posición de conocimiento profundo de las reglas del comportamiento (Bernoville, 1935: 87-135; Jacobsen, 1938: 8).

En comparación con el impacto de la monarquía en la estructuración de la Universidad de México, en Córdoba aquélla se encontraba menos involucrada en la vida rutinaria de la universidad; en contraposición con las universidades reales, el rey no jugaba un papel simbólico de envergadura en el detalle ceremonial, en la configuración del plan de estudios o en las actividades organizativas de la Universidad de Córdoba. En el gobierno de la Universidad de México, como fue analizado en el capítulo anterior, el papel de la monarquía como símbolo aglutinador del imperio era altamente destacado [6] junto a la activa participación de las autoridades locales como representantes de la corona. En Córdoba, por el contrario, mientras se reconocía la autoridad legal del virreinato de Lima, se afirmaba la autonomía de la casa de estudios. Además, la ausencia de una esplendorosa y autoritaria corte virreinal en Córdoba aumentó la posibilidad de los jesuitas de impartir su conocimiento sin la oposición de los funcionarios gubernamentales. La vida diaria de la universidad habría de ser regulada independientemente de la administra-

[6] La Real Cédula del 17 de octubre de 1572, que aparecía al margen de las constituciones del marqués de Cerralvo comenzaba con el párrafo siguiente: «Don Felipe, por la gracia de Dios rey de Castilla, de León, de Aragón, de las dos Sicilias, de Jerusalén, de Navarra, de Granada, de Toledo, de Valencia, de Galicia, de Mayorca, de Sevilla, de Cerdeña, de Córdoba, de Córcega, de Murcia, de Jaén, de los Algarbes, de Algericia, de Gibraltar, de las Islas de Canarias, de las Indias, Islas y tierra firme del Mar Océano, conde de Barcelona, Señor de Vizcaya y de Molina, Duque de Atenas y de Neopatria...».

ción virreinal; el provincial jesuita sería el encargado de decidir quién se haría cargo de las cátedras (Bustos, 1901: 127) [7]. Al mismo tiempo, se ponía énfasis en la dimensión religiosa de las posiciones oficiales y del ceremonial, en mayor medida aún que en el caso de Salamanca.

Sin embargo, la dimensión religiosa que reforzó la relativa autonomía de de la Universidad de Córdoba no la transformó en un cuerpo totalmente independiente. El carácter corporativo del estado español, que posibilitó la creación de instituciones designadas a dotar de privilegios a grupos y sectores sociales (Pike, 1964; Wiarda, 1973), mantuvo la interdependencia de las autoridades eclesiásticas y políticas dentro de la comunidad académica. Se debe tener presente que los clérigos también participaban en los asuntos coloniales como agentes de la corona. Esto contribuía a destacar la misión unificadora de los ámbitos y prevenía la formulación de focos alternativos de poder, pero fomentaba muchos puntos de tensión en lo que respecta al funcionamiento de las distintas jurisdicciones administrativas.

Las reglas de actuación de las autoridades universitarias reproducían las reglas jerárquicas de la Compañía en su conjunto. Con ello, los procedimientos de selección eran relativamente simples, como se percibe en el artículo 5 de las constituciones del padre Rada: «Será su rector el que lo fuere de este Colegio de Córdoba». Esto se destaca al compararlo con la complejidad de los procedimientos mexicanos, definidos en el título I, artículos 1-11 de la Constitución de Cerralvo, en las subsecuentes enmiendas y en los libros de claustro, algunos de cuyos detalles fueron analizados en los capítulos previos [8]. El único requisito de selección del rector era ser miembro de la orden; ello obviaba las tensiones que, como hemos visto, caracterizaban la selección del rector en la Universidad de México. El estatuto V de la Constitución de Córdoba preveía que el rector, al igual que el general de la Compañía, tenía «absolutamente el gobierno de la dicha

[7] Por decreto real, estaría también a cargo del Colegio de Monserrat, fundado por el doctor Ignacio Duarte de Quiroz, A. G. I., Est. 124, Caj. 2, Leg. 12.

[8] En México, por ejemplo, el título I, artículo 6 que detallaba los procedimientos para la elección del rector, estipulaba que «... sucediendo haber entre rector y consiliarios alguna discordia y contradicción, la determine el señor virrey o quien tuviera el gobierno, que desde luego se le remite, habiendo pasado tres días después de la víspera de San Martín».

Universidad»; éste y el vicerrector, que hacía las veces de vicario general de la orden en el plano universitario y era nombrado por el padre provincial, tenían absolutas prerrogativas en la convención de doctores y maestros.

Las tensiones entre las jurisdicciones políticas y religiosas se atenuaban debido al control directo de la Compañía sobre los asuntos universitarios. El general y/o los visitadores y provinciales tenían poder de nombramiento y revocación de nombramiento de los distintos funcionarios. Los estudios estaban supervisados y regulados por un funcionario nombrado por el Padre provincial, el cancelario, quien junto con el rector tenía la autoridad de otorgar títulos. Los estatutos prohibían la intromisión de «Doctor, o Maestro alguno, *quovis titulo, aut praetexta*», tal como se repetía en la jura de los títulos de graduación. Como en México, el padre rector recibía todos los juramentos públicos mientras el padre prefecto determinaba los contenidos de la defensa pública de las tesis. A través de tales ceremonias no sólo se delineaba la trama simbólica de la academia, sino que se pretendía reforzar el sentimiento generalizado de compromiso y lealtad para con la comunidad religiosa y, por extensión, para con el monarca (Romero, 1963: 32).

En Córdoba, como en México, la misma estructura de metas determinaba quiénes habrían de participar en las ceremonias y rituales, cómo lo harían, bajo qué trasfondo y escenario. Pero en Córdoba los funcionarios que representaban el poder real en las colonias permanecían en un distante segundo plano, mientras se enfatizaba la presencia de las autoridades religiosas.

Por ejemplo, la ceremonia de investidura del doctorado revestía la misma ostentación y carácter público en ambas casas de estudio. Los artículos 45 a 79 de las constituciones de Cerralvo en México y los artículos 41 a 52 del título VII de la Constitución de Rada en Córdoba contemplaban las siguientes provisiones: el contenido de las disertaciones; la posición estipulada de los distintos funcionarios; el detalle de vestidos, condecoraciones, juramentos, costos; la naturaleza del vejamen, etc. Sin embargo, mientras la constitución mexicana se refería en particular a la posición del virrey y los miembros de la audiencia, el artículo 46 de los estatutos cordobeses indicaba tan sólo que se invitara a los miembros del Cabildo, simplemente pues «suele haver aquí falta de Doctores y Maes-

tros» [9]. El obispo o un representante en su ausencia eran los encargados de otorgar los títulos; con el tiempo, otros funcionarios eclesiásticos se sumaron a ellos [10].

Los juramentos eran otro signo más de la marginalidad del monarca en el ámbito de la cotidianeidad de la Universidad de Córdoba y en la sanción del *status* individual que los títulos conferían. Los términos de juramento estaban preñados de contenido teísta, en una medida inexistente en México. Por ejemplo, la cuestión del nacimiento de la Virgen dividió las opiniones entre los jesuitas y otras órdenes. En otras universidades había diferentes juramentos para miembros de las distintas órdenes.

De acuerdo con los artículos 43 y 49 los graduados juraban obediencia a la Iglesia católica, al papa y a «la Inmaculada Concepción de la Serenísima Reyna de los Ángeles María Señora Nuestra, en el primer instante de su Concepción y de su ser» y se comprometían asimismo a participar en todas las ceremonias y paseos de concesión de diplomas «conforme a la orden de las Universidades de la Compañía de Jesús». Como en México, el paseo constituía un mecanismo de refuerzo de los vínculos entre la comunidad académica y la sociedad que habría de salir «a la puerta» mientras repicaban las campanas para presenciar la ceremonia y ser partícipe del espíritu que la imbuía y de la imagen de poder que transmitían.

El plan de estudios de Córdoba fue estructurado, tal como el currículo mexicano, según los elementos jerárquicos que caracterizaban la concepción medieval del conocimiento. Las disciplinas académicas estaban escalonadas hasta la cumbre del saber, los estudios de Teología. En Córdoba, tal jerarquización no imperaba en las facultades de Leyes que seguían la estructura del *ratio studiorum* que confirmaba la posición de santo Tomás como la autoridad más cabal en materia teológica y la autoridad más razonable en filosofía. Se

[9] Los artículos 50 y 51 de la Constitución de Cerralvo, que trataban cuestiones relacionadas al paseo decían que «... luego entre el fiscal, alcaldes, y oidores de la real audiencia de esta ciudad que fueren doctores de este claustro, los cuales como está estatuido prefieren en lugar a todos aunque en grados sean menos antiguos». «E después del fiscal, alcaldes y oidores, vaya el doctorando...»

[10] Por la cédula editada el 1 de abril de 1664 el rey confirió el derecho de otorgar grados al maestrescuela. El intento de evitar irregularidades fue facilitado por otra cédula editada en febrero de 1680 que permitía al rector conferir grados en la ausencia del obispo o del maestrescuela.

distinguía asimismo entre el ámbito de la filosofía práctica y la filosofía teórica, quedando aquéllos subordinados al material teórico (Feldhay y Heyd, 1987). Los miembros de la Facultad de Teología gozaban, por tanto, de un prestigio sin parangón. El artículo 36, título VI de la Constitución de Rada declaraba que:

> *Item* que en todos los actos Literarios, o qualesquier otros de la Universidad han de preceder los bachilleres de teología a los bachilleres de artes en el lugar y éstos a los demás cursantes...

La prioridad que se reconocía a los graduados en Teología y la ausencia de facultades de derecho canónico y civil confirió realce a los aspectos espirituales por encima de los aspectos normativos y legales. Se consideraba que un plan de estudios semejante habría de proveer el mecanismo para alcanzar la verdad inherente a la revelación divina, a través de la razón iluminada por la fe. Esta concepción, lejos de cerrar las puertas a las tendencias innovadoras, permitió un amplio margen de flexibilidad. Tal como los miembros de la Compañía en Nueva España, los de la Universidad de Córdoba aceptaron los principios cartesianos en el campo de la ciencia experimental. Desde comienzos del siglo XVIII, los trabajos de Gassendi, Decartes, Wolff y Newton, al igual que la *Tableau méthodique des mémoires de Trévoux*, circulaban por las aulas de la institución, sin debilitar la adhesión a la ortodoxia suareziana.

Los esquemas doctrinales fueron también estandarizados mediante la regulación de la vestimenta dentro de la universidad. Según el artículo 63, se esperaba que los estudiantes «... desde que oyeran Artes, usen del trage clerical, y a ninguno se le dará la aprobación para el grado de theologia, sino trajere el dicho ávito clerical decente...». En distintos reglamentos, enmiendas y libros de claustro se insistía que con «modestia y compostura» habría de lograrse uniformidad e igualdad entre los estudiantes, normas éstas que armonizaban con la visión cristiana de las relaciones humanas. Aun las cláusulas disciplinarias que los estudiantes debían observar eran consideradas una derivación de la ley de Dios. El 15 de febrero de 1668, el claustro decidió que el comportamiento extraviado debía ser castigado según el *ratio* de la Compañía. Se reafirmaba así la importancia de las reglas como el mecanismo conducente a la regencia

y al control de los miembros, mientras se establecía un marco fijo de relaciones con el mundo exterior. Más aún, las reglas de comportamiento derivaban su significado de la misión extensa de la orden. Por ello y aunque parezca paradójico, la conformidad y lealtad al código interno de comportamiento implicaba una extensión del compromiso más allá del claustro universitario, hacia la misión universal del cristianismo. De esta manera, los graduados habrían de actuar como los custodios verdaderos del sólido edificio de la monarquía católica (Picón-Salas, 1962: 134). El saber y el comportamiento se regulaban por un mismo sistema de principios espirituales y racionales, que permitía que la Compañía mantuviera una influencia considerable en la sociedad (Krebs Wilckens, 1965; Morner, 1965). Desde el punto de vista del despotismo monárquico, tal influencia intelectual y normativa fue percibida como una amenaza.

Inspirándose en la experiencia de otras naciones europeas durante el siglo XVIII, la monarquía española instauró controles más estrictos y reafirmó su intención de lograr la uniformidad del imperio en materia de lo que Eisenstadt (1968) llamó sus «objetivos generalizados». Dentro de ese marco, ésta concibió reformas destinadas a cercenar la destacada posición de los Hijos de Loyola en la educación superior.

La cultura organizativa y los planes de estudio establecidos bajo los Austrias, que hemos analizado aquí, configuraron el marco de significado que fue asociado con los nuevos conceptos introducidos por la dinastía de los Borbones.

SEGUNDA PARTE

UNIFORMIDAD A PARTIR DE LA DIVERSIDAD: LA INCORPORACIÓN DE LA ILUSTRACIÓN EN EL MUNDO HISPÁNICO

Capítulo I

INTRODUCCIÓN

Las nociones filosóficas y políticas de poder que en el siglo XVIII intentaron estructurar nuevas formas de relación entre el ser humano y la autoridad eran sustentadas en Europa por una nueva visión cosmológica y por la filosofía mecánica. La idea mecánica de la naturaleza que acompañó en el siglo XVII al nacimiento de la ciencia moderna contribuyó, de acuerdo con la visión historiográfica tradicional, a la aceptación de un nuevo criterio de verdad que «...no sólo repudiaba la primacía de los filósofos antiguos, sino que también implicaba dudas en cuanto a la autoridad de la Biblia...» (Westfall, 1973: 2-3). Esta perspectiva, que veía la filosofía natural como un paso importante en la secularización de la cultura europea en general, atribuyó a la nueva visión científica una esfera autónoma de discurso que no sólo debilitaba el dominio de la autoridad teológica sobre el conocimiento, sino que tenía la capacidad de establecer las normas epistemológicas de la teología misma. Al restablecer el lugar de la naturaleza en la ordenación del mundo, legitimar la razón como medio capaz de regular la naturaleza e incrementar la importancia de las cuestiones mundanas, la nueva filosofía se veía liberada de la supervisión teológica. Las premisas cristianas (*certitudo salutis*), que perdieron fuerza en la configuración del orden temporal, debilitaron también su vigor como fuente de legitimación del orden político (Cassirer, 1951; Cragg, 1964; Kraus, 1958). Las nociones filosóficas y políticas del concepto europeo de poder, que procedían en su gran mayoría de ideas que el cristianismo había desarrollado siglos antes, eran examinadas cuestionando los fundamentos mismos de la fe (Doyle, 1978: 174). Esa concepciones comprendían,

además de diferentes aspectos económicos y culturales, elementos racionales y sistemáticos en la dimensión científica, y asociaciones políticas con una constitución, leyes y administración racionalmente ordenadas (Weber, 1964).

Una perspectiva historiográfica más reciente niega la fuerza secularizadora de la ciencia y afirma que, de hecho, ella proveyó un entendimiento más «cristiano» del mundo. De acuerdo con esta perspectiva, la filosofía mecánica del siglo XVII explicaba la pasividad de la naturaleza que consistía meramente en sustancia y movimiento. Los conceptos de los nuevos filósofos de la naturaleza parecían adaptarse mejor a la visión bíblica que la filosofía escolástica [1]. Ésta fue quizá la razón por la cual los hombres de letras se rebelaron tanto contra la filosofía aristotélica que se enseñaba en las universidades como contra el naturalismo radical del Renacimiento. De esta manera, ellos purificaban la filosofía natural de sus elementos «paganos» y restauraban su cualidad cristiana. En otras palabras, de acuerdo con esta perspectiva, los nuevos filósofos contribuyeron a la «cristianización» de la ciencia más que a la secularización de la religión (Darnton, 1988; Deason, 1986; Hooykaas, 1972; Oakley, 1969).

Estas perspectivas contradictorias, que difícilmente pueden ser reconciliadas, parecen ser el resultado de diferentes interpretaciones del concepto de «secularización», un concepto que fue tema de intensas discusiones en los últimos años. De acuerdo con Heyd (1991), el debate entre los filósofos naturales en las postrimerías del siglo XVII y principios del XVIII, estaba fundamentalmente centrado en el tipo de relación entre Dios y la naturaleza más que en la relevancia misma de Dios en la naturaleza. Esta relación estaba a su vez condicionada por la manera en que los científicos percibían por un lado la ciencia «pía» y por otro en la manera en que ellos veían su autonomía. El contexto institucional en el que ellos operaban parece haber sido decisivo en la formación de tales percepciones.

[1] Leonard, 1963, le atribuye al escolasticismo una importante contribución en el desarrollo de la ciencia pura moderna, a través del uso de la hipótesis y del razonamiento deductivo. De acuerdo con su opinión, el método escolástico no fue vacío o estéril, sino que contribuyó a agudizar la mente y a refinar las sutilezas de la expresión. Éste sostiene que el problema reside en que tales actividades intelectuales inevitablemente limitan el desarrollo de campos de conocimiento que requieren otro tipo de actividades.

Independientemente de la explicación atribuida a la relación entre ciencia moderna y religión, parece ser que las diferentes perspectivas coinciden en la opinión de que las doctrinas ultramundanas que la Iglesia predicaba (aun cuando estimulaba la ciencia experimental) no bastaban ya para explicar la realidad o guiar la conducta diaria. La duda, los principios racionales y la metodología experimental precedieron en la búsqueda del ser humano de respuestas concernientes a la naturaleza de la vida y al mundo circundante. Durante el siglo XVIII se produjo una identificación de la ley natural con la ciencia, permitiendo que los filósofos desarrollaran una visión optimista de las posibilidades de la nueva ciencia. En muchas circunstancias, la ciencia comenzó a ocupar un lugar casi mítico en la imaginación de los seres humanos, como instrumento casi insaciable de satisfacciones y certidumbres, en lugar de la filosofía y la religión que habían jugado previamente un papel similar (Hazard, 1973). Nuevas ideas sobre el orden, la unidad y la estructura de la realidad humana penetraban y generaban inquietudes dentro y fuera del mundo intelectual (Rogier, 1977: 43-55; Willey, 1962: 10-16). Las tradiciones políticas que surgieron concomitantemente a estos desarrollos, reexaminaron cuestiones fundamentales sobre la naturaleza de la autoridad política y la relación del individuo y la sociedad hacia ella.

Dentro de este proceso surgió la tradición liberal que, desafiando los poderes de las «monarquías despóticas» y sus reclamos de «apoyo divino», trataba de definir una esfera privada única, independiente de la acción del estado. Al referirse a la monarquía absoluta estas concepciones eran revolucionarias ya que repudiaban las viejas limitaciones de la razón y la ley natural que habían constituido durante largo tiempo un elemento esencial en el modo de legitimidad de la autoridad pública. Este nuevo absolutismo significaba un desafío al carácter personal de la autoridad basado, hasta entonces, en privilegios y obligaciones tradicionales.

El propósito de emancipar a la sociedad civil (la vida privada, familiar y ocupacional) de la interferencia política, y la simultánea limitación de la autoridad del estado, eran temas fundamentales en el desarrollo de las nuevas doctrinas. La idea de que el individuo podría establecer sus propias preferencias en todo lo que afecta a su vida diaria, fue paulatinamente asociada con la concepción liberal.

La significación atribuida por los exponentes de la tradición liberal durante los siglos XVII y XVIII al concepto de derechos naturales (al igual que el de obligaciones y deberes), era diferente. Un principio básico unificando las diversas interpretaciones de la doctrina fue la idea del estado constitucional (además del mercado competitivo y la propiedad privada) como mecanismo coordinador de los intereses individuales. Dentro de esta concepción, la esfera política era vista como distinta y separada de la sociedad (Held, 1987: 41-42). La interpretación de estas nociones al igual que, como se mencionó anteriormente, las que se referían a la percepción de la relación entre la naturaleza y Dios estaba directamente influenciada por el medio institucional donde se elaboraron.

Capítulo II

REINTERPRETACIÓN DEL CONCEPTO DE AUTORIDAD EN EL SIGLO XVIII ESPAÑOL

Las corrientes desarrolladas en otros países europeos durante el siglo XVIII influyeron en la reinterpretación de ciertos elementos del concepto de autoridad que habían sido institucionalizados en Hispanoamérica durante los siglos XVI y XVII. El modelo de autoridad que se desarrolló en España en aquel siglo fue el resultado de la convergencia de tradiciones monárquicas hispanas y las concepciones europeas que se difundieron a partir del siglo XVII. La redefinición de la relación entre el orden temporal y el orden cósmico ayudó a reforzar los conceptos regalistas que sustentaba la intervención de la monarquía en la regulación de las actividades diarias aun en el ámbito de asuntos espirituales.

Los orígenes del regalismo europeo se remontan al antiguo cristianismo, atravesando un renacer legal y erudito en la Francia del siglo XV. Los monarcas medievales explotaron los sentimientos anticlericales que existían en Europa para promover su poder secular. En el mundo hispánico, como vimos en los capítulos anteriores, la empresa colonial de los Austrias entronizó la concepción del regalismo a partir del siglo XVI. Los reyes legitimaron sus derechos de conquista y colonización de las nuevas tierras por medio de considerandos de índole religiosa; pero, de hecho, intervinieron en los asuntos de la Iglesia por virtud del Patronato Real que reconocía la supremacía del sumo pontífice pero asumía el derecho de ejercer autoridad sobre la institución religiosa en los dominios imperiales, cuya potestad les había sido delegada por el papa. Los juristas y teólogos españoles reconocieron a la monarquía española un margen de acción aún más amplio que aquel gozado por la monarquía francesa

(Appolis, 1966: 33; Hera, 1963: 15-24; Doyle, 1978: 174; Gallagher, 1977; Góngora, 1957: 96; Menéndez Pelayo, 1965: 36-52; Tomsich, 1972).

Las concepciones galicanas y jansenistas que llegaron a España a partir del siglo XVII, al convergir con las tradiciones monárquicas hispanas, reforzaron la importancia atribuida a la autoridad temporal en el ordenamiento del mundo. El galicanismo, que pude ser visto más como una atmósfera que como un sistema declaraba teológicamente que la autoridad infalible de la Iglesia no le era dada sólo al papa, sino al papa y los obispos conjuntamente. Políticamente negaba el derecho del sumo pontífice de interferir con los poderes temporales de los gobernantes soberanos. Aunque afirmaba el derecho divino de los reyes, dejaba a este tema un amplio marco de interpretación (Cragg, 1970: 23). La autonomía alcanzada por la doctrina francesa en el ámbito hispano permitió la subsecuente colaboración entre la monarquía y el episcopado. Los juristas no obviaron la ambigüedad en las relaciones entre los poderes civiles y eclesiásticos, y cada monarca se vio obligado a trazar los límites de acuerdo con la situación política coyuntural (Hera, 1963: 36). En muchos casos la noción de regalismo contribuyó a crear casi un culto semirreligioso de la monarquía (Halperin Donghi, 1985: 64).

Las continuas reinterpretaciones del concepto de regalismo pueden ser percibidas, por ejemplo, a través del cambiante tono del discurso monárquico en el transcurso del siglo XVIII. Así, Felipe V en una cédula real donde explica sus derechos a controlar los asuntos de la Iglesia, considera conveniente «... advertir a los obispos... del peligro en la tardanza, y dificultad de recurrir a Roma». En 1799, en una cédula de carácter similar, Carlos IV exige del cuerpo eclesiástico esperar «... hasta que yo les dé a conocer el nuevo nombramiento del papa». El énfasis diferencial dado durante este siglo a la posición de la autoridad temporal había sido influenciado también por ciertos aspectos de las corrientes jansenistas que se sintieron con mayor vigor bajo el reinado de Carlos III quien, como rey de Nápoles durante 25 años, había renegociado la relación de los reinos con el papa (Appolis, 1966; Doyle, 1978; Tomsich, 1972). Los jansenistas españoles se preocuparon por la aplicación práctica de los principios disciplinarios en las instituciones eclesiásticas y en el comporta-

miento individual. De ahí que el significado original del movimiento del teólogo católico flamenco Cornelius Jansen en su póstumo *Agustinus* (1640), así como las propuestas de la secta francesa de Port-Royal, tuvieron un impacto sólo marginal en los jansenistas españoles (Menéndez y Pelayo, 1965: 132; Sarrailh, 1957: 700-703; Tomsich, 1972). Aún más, el cisma generado en los Países Bajos en las primeras décadas del siglo XVIII por la renuencia de la Iglesia de Utrech de condenar a Jansen, no produjo reacción considerable en España hasta 1747. Aquí las disputas originales sobre la naturaleza de la gracia y el énfasis en la teoría de la predestinación a costa del libre albedrío del ser humano fueron transformadas en disputas entre las órdenes religiosas. Dentro de este contexto el jansenismo reflejó la oposición a las enseñanzas teológicas y morales de los jesuitas que se autoconcebían como soldados del papismo. Pero, por su parte, los jesuitas usaron el motivo del jansenismo para atacar a las otras órdenes que apoyaban a los obispos nacionales en contra de la autoridad infalible de la curia romana. En esta ocasión, como en muchas otras, las cuestiones doctrinarias se entrelazaban en España con confrontaciones generadas por cuestiones de jurisdicción y reconocimiento de la autoridad de los distintos campos religiosos. Estas condiciones no sólo permitieron que la imagen de la corona como ente regulador y mediador entre tales lides se mantuviese casi imperturbable, sino también que fuese reforzada.

Fue tras la expulsión de los jesuitas en 1767 cuando los preceptos del regalismo, galicanismo, y jansenismo parecen haber cobrado mayor significación. Tal acto representaba, en última instancia, la victoria real sobre el papado en cuestiones de índole temporal (Morner, 1965). Por ejemplo, los miembros del Consejo de Castilla, en la Consulta del 30 de noviembre de 1768, se volcaron contra la visión ultramontana de la Inquisición diciendo que:

> El rey, como patrón, fundador y dotador de la Inquisición, posee sobre ella derechos de patronazgo real... Como padre y protector de sus vasallos, puede y debe prevenir el uso de la violencia... indicando a los jueces eclesiásticos, aun en su ejercicio de jurisdicción espiritual, el camino que los cánones muestran para ser observado.

La fuerza unitaria de la religión fue fortalecida mediante el realce de la autoridad del rey sobre el Santo Oficio. A esto contribuyó la

distinción que era necesaria hacer entre los preceptos espirituales que sirven de guía y ordenan el mundo y la manifestación institucional de tales preceptos. Las reformas mismas dentro de la Iglesia fueron concebidas como un medio fundamental en la sustentación de la supremacía de la verdad religiosa como guía en la vida ultraterrena. La aplicación del dogma aceptado podía ser fácilmente controlada por una monarquía que proclamaba constantemente su lealtad a la fe católica y su compromiso de proteger la religión católica en todos sus dominios (Herr, 1958: 36). Sin eliminar el ultramontanismo, los ministros de Carlos III seleccionaron de las doctrinas que llegaban del exterior aquellas que facilitarían la demostración de la grandeza de la monarquía tanto en el sur como en el oeste, en el Mediterráneo como en el océano, en España como en América (Góngora, 1975: 64).

Las doctrinas seculares de la Ilustración podían además, ser útiles para diferenciar entre la legitimación de la supremacía monárquica por un lado y la importancia de las doctrinas religiosas por el otro (Abellán, 1985; Hera, 1963; Herr, 1958; Lanning, 1959; Menéndez y Pelayo, 1965; Sarrailh, 1985). Esta posición, que aseguraba la uniformidad de creencias, facilitaba la introducción de tendencias innovadoras sin erosionar el consenso tradicional. Además se mitigaba la desconfianza que podría haber despertado la heterodoxia que caracterizaba a ciertas corrientes seleccionadas durante el proceso de modernización dirigida o, en otras palabras, la poco ortodoxa interpretación real de los elementos éticos de la tradición hispánica.

La sistematización del control y la definición del marco normativo de acción que realzaba la potestad política no se restringían a la esfera eclesiástica, sino que fueron extendidas a las esferas jurídicas y administrativas por cuyo intermedio se esperaba cercenar el poder de sectores autónomos que podrían poner resistencia a la autoridad real [1]. Estos mecanismos de control que incrementaban el poder de

[1] Junto con la ampliación de las tareas administrativas se inició un proceso de institucionalización de las funciones burocráticas como agentes de implementación de políticas gubernamentales. Entre otras cosas, este proceso condujo al reemplazo de los consejos como entes supremos que concentraban poder judicial, administrativo y político bajo los Austrias, hacia el surgimiento del sistema de ministros con funciones específicas. Esto requería una mayor medida de coordinación, lo cual se intentó por medio de la activación de las juntas en la implementación y control de las reformas.

los funcionarios locales directamente responsables ante la corona, enraizaban también los elementos de legitimación del poder civil. Actuando como intermediarios entre la acción propuesta por la monarquía y los diferentes estratos de la población, los funcionarios extendían no sólo los límites del control y la acción real, sino también los componentes del discurso que justificaban la acción. Entre aquéllos, el logro de la eficiencia y el incremento de la productividad en pro del bien común cobraron un significado central. Las pautas estructuradas de autoridad sirvieron también como medios para interpretar y extender tanto la acción como el discurso regalista. Por ejemplo, en las Cartas al conde de Lema, Cabarrús acuerda que:

> Para el logro de las grandes cosas es necesario aprovecharnos hasta del fanatismo de los hombres. En nuestro populacho está tan válido aquello de que el rey es señor absoluto de la vida, las haciendas y el honor, que el ponerlo en duda se tiene por sacrilegio, y he aquí el nervio principal de la reforma. Yo bien sé que el poder omnímodo del monarca expone la monarquía a los males más terribles, pero también conozco que los males envejecidos de la nuestra sólo pueden ser curados por el poder omnímodo.

La difusión e implementación de reformas políticas y económicas en nombre de la voluntad del rey como fuerza motivacional facilitó aún más la movilización de apoyo y la lealtad respecto de la potestad secular del monarca y contribuyó a reforzar la base de la autoridad más allá de su función tradicional como árbitro de intereses, derechos, y privilegios sectoriales. El poder del rey, aun cuando siguió limitado por la ley divina y natural, devino supremo con respecto a la ley civil.

Los elementos de control y coordinación estructurados en la península fueron extendidos también a las colonias donde, paralelamente a la mejoría de la situación económica de la corona, se fortificaron los componentes que justificaban la dominación y la subyugación colonial [2] (Paz, 1961).

Como en época de los Austrias, también bajo los Borbones, instituciones e individuos por igual desempeñaron un papel activo como

[2] En las colonias el impulso modernizante recibió su expresión más potente en la forma del sistema de intendencias, que, después de varios intentos, fue finalmente introducido en 1749, bajo el pleno apoyo de Carlos III.

agentes de difusión de los reclamos de validez y de los objetivos generalizados de la monarquía, articulados a través de nuevos argumentos discursivos. Algunas instituciones, como las academias y las sociedades, fueron creadas por la corona con el propósito, entre otras cosas, de diseminar y aplicar los aspectos prácticos de la Ilustración. Por su parte, las instituciones universitarias absorbieron las nuevas corrientes sin atravesar un proceso de transformación estructural. Las universidades mantuvieron contenidos de estudio y premisas culturales de larga data, mientras adoptaban cambios con posibles repercusiones en el plano de las políticas específicas. La acción individual fue importante en la recepción de ideas desarrolladas en los otros países europeos. Tal acción tuvo lugar tanto a través de entes gubernamentales como a través de redes de intercambio, donde la incorporación de las nuevas ideas podía ser congruente en mayor o menor medida con los objetivos de la monarquía. El proceso, sin embargo, no fue uniforme. El grado de regencia de los contextos institucionales afectó a la forma en que los individuos que actuaron en su marco recibieron las nuevas ideas que llegaban a las colonias. Con ello, puede afirmarse que a grandes rasgos todas las instituciones e individuos incorporaron las nuevas tendencias en estilos que conservaban los elementos esenciales del orden hispano-católico. Las variantes indivi duales e institucionales de España, México y el Río de la Plata serán el foco de análisis de los próximos capítulos.

Capítulo III

LOS AGENTES INDIVIDUALES EN EL PROCESO DE ABSORCIÓN E INTERPRETACIÓN DE LOS CONCEPTOS DE LA ILUSTRACIÓN

En España la absorción, interpretación e incorporación de las ideas de la Ilustración por parte de individuos atravesó varias fases, que indican la paulatina transformación del ámbito del conocimiento. Algunos de los procesos clave fueron impulsados por miembros del gobierno y las academias; otros se desarrollaron en conjunción con medidas que tomó la corona. La transición de una primera fase, en la cual los nuevos conceptos eran introducidos por iniciativa individual, a una segunda fase, en la cual las instituciones los promovían, implicó la adaptación de dichos conceptos a las instituciones existentes. Durante esa transformación, los nuevos conceptos pasaron a ser reconocidos como componentes del orden cultural y fueron elaboradas nuevas pautas de pensamiento y acción.

En las colonias, el proceso adquirió caracteres distintivos. En ciertas áreas, como México, los miembros de las órdenes religiosas jugaron un papel destacado en la asimilación de las innovaciones. En otras áreas, como el Río de la Plata, los activistas políticos desempeñaron una función activa en el proceso de cambio. En cada una de ambas constelaciones fueron otros los elementos del conocimiento que recibieron especial atención. En ambos casos se conservaron, en combinaciones diferentes, elementos esenciales del sistema de conocimiento compartido anteriormente.

Precursores y consolidadores en España: Feijoo, Jovellanos y Campomanes

Los miembros de la corte española se inclinaron a una recepción selectiva de la Ilustración, aceptando deliberadamente algunas

de sus ideas y rechazando otras. Los límites del conocimiento podían abrirse siempre que las nuevas tendencias no interfirieran con lo que Tomás de Aquino había definido como saber real, es decir, aquel cuyo eje de referencia radica en Dios como módulo de verdad y conduce por tanto a la salvación. Los motivos y la voluntad de intelectuales y burócratas en absorber la cultura de la Ilustración se formularon en líneas pragmáticas, de utilidad pública: *Quid verum, quid utile* (Sarrailh, 1985: 174-193).

Los agentes de la Ilustración en España actuaron dentro de límites fijados por la corona, lo cual afectó a los contenidos y previno asimismo una confrontación entre los intelectuales y los detentadores del poder político. Al asegurar lealtad religiosa y contar con la colaboración de los intelectuales, la monarquía limitó el surgimiento de aquellas antinomias que habrían de sacudir a otros países europeos, como tradicionalismo y racionalidad; estabilidad e innovación; continuidad y creatividad; legitimidad institucional y evaluación crítica (O'Dea, 1973: 163). La adopción de nuevos conocimientos, «digeribles» gracias a la acción de miembros de la Iglesia y el gobierno, sirvió para apuntalar a la corona mediante la materialización pragmática de argumentos y métodos de consolidación del poder real. Varios fueron los individuos que tomaron parte activa en la difusión de las nuevas ideas en la península. Entre ellos cabe mencionar la acción del padre benedictino Jerónimo Feijoo y Montenegro, del fiscal Campomanes y de Gaspar Melchor de Jovellanos, quienes fueron instrumentales en la difusión de las nuevas ideas en la península.

Feijoo (1676-1764) dio un especial impulso a un nuevo discurso español en lo social y político. La contribución de ese docente de teología en la Universidad de Oviedo, que absorbió el «espíritu de la época» sin cambiar las premisas fundamentales del sistema escolástico, ha sido considerada fundamental en el despertar español del siglo XVIII hacia el conocimiento científico. Con ello, Feijoo contribuyó a mantener los criterios de verdad tradicionales, evitando que el espíritu crítico, que socavó allende los Pirineos la existencia de un criterio único de veracidad, pudiera echar pie en España.

El enfoque de Feijoo fue crítico de manera similar a la actitud crítica del saber europeo moderno frente a las doctrinas tradicionales que recibiera como legado de la Edad Media (Herr, 1958: 38). Educado en la tradición escolástica, Feijoo absorbió en sus escritos

el saber de su época en campos tan diversos como los de las matemáticas, la ciencia natural, la teología, la literatura, el arte, la filosofía, la geografía y la historia. Trató de dar a conocer a Descartes, Newton y Bacon entre sus coterráneos [1]. La obra de Feijoo es una obra en la cual se manejan antinomias como las de educación e ignorancia, dinamismo y pereza intelectual, innovación y falta de curiosidad científica y, finalmente, el uso dual de la razón en pos de la verdad o de la falsedad (Barja, 1933: 20). Feijoo realzó las ventajas del empiricismo experimental inglés sobre el trasfondo opaco del escolasticismo español y la visión anticientífica de sus compatriotas respecto de los santos, los milagros, las supersticiones y el curanderismo. Feijoo dejó sin tocar los fundamentos básicos de la visión católica del mundo, aun cuando éstos contradecían al naturalismo de la Ilustración, poniendo énfasis tanto en la revelación como en la demostración como elementos del nuevo saber (Carames, 1964; Cerra Suárez, 1976: 69-72; Delpy, 1936; Sánchez Agesta, 1953: 41) [2]. En el *Teatro Crítico Universal* (tomo I: 86) comenta:

> Quien no observare diligente aquellos dos puntos o uno de ellos, según el hemisferio por donde navega, esto es, el primero en el hemisferio de la gracia, el segundo en el hemisferio de la naturaleza, jamás llegará al punto de la verdad.

Basándose en la revelación y la demostración, Feijoo preservó la certeza de la fe y pudo evaluar los nuevos conocimientos, determinando cuáles habría de aceptar y cuáles debía rechazar. De la filosofía de Bacon y de los conceptos de Newton seleccionó aquellas ideas que reforzaban las suyas propias. El enfoque de Descartes fue seriamente criticado dado que era considerado «un genio temerario... una especie de demiurgo que reconstruye el mundo y le regatea a Dios su omnipotencia» (Delpy, 1936: 84). Feijoo consideró el razo-

[1] La investigacion ha mostrado que Feijoo se basó en más de 200 traducciones de fuentes francesas y otras 64 de otros países, Delpy, 1936, pp. 334-341; Galino, 1953.

[2] Esta pauta, sin duda, no caracterizaba sólo a Feijoo. Por ejemplo, el doctor Martínez presentó en su primer diálogo de la *Philosophia Sceptica* la posibilidad de utilizar el criterio de verdad revelada en el dogma de la fe, la experiencia del fenómeno natural y los principios primarios de la razón en metafísica, Menéndez y Pelayo, 1965, p. 96. Tal eclecticismo fue fuertemente atacado por los intelectuales que apoyaban la continuidad sistemática de las formas tradicionales de conocimiento.

namiento cartesiano como una negación del dogma cristiano, pues aquél se apartó de la existencia de Dios como diseñador de un universo mecánico y aceptó la cosmología copernicana de la mecánica celestial.

Pero al mismo tiempo, aun sin dudar de la certeza de la fe como fuente de verdad, el benedictino atacó en su *Teatro Crítico* (VIII, IV: 30) el método escolástico que postraba a España en la ignorancia diciendo que «Es imponderable el daño que padeció la filosofía por estar tantos años oprimida debajo del yugo de la Autoridad». Sus ataques al método escolástico estuvieron lejos de socavar su certidumbre acerca de la religión como fuente de verdad y felicidad. Para reafirmar esta creencia él volvía a las fuentes (Capanaga, 1976: 22), ya que «... la verdad de los cristianos, articula san Agustín, es más hermosa que la Helena de los griegos: *Incomparabiliter pulchrior est veritas christianorum quam Helena graecorum*».

Así, sin dejar de reafirmar su deseo de cambio e innovación, rea firmaba una y otra vez que «... en puntos de fe, no sólo no he tocado los principios, mas ni aun en las más remotas consecuencias». Según explica Feijoo en sus *Cartas Eruditas* (V, CIV), el ser humano habría de encontrar «... en el amoroso patrocinio de Nuestra Señora... la esperanza de la eterna felicidad». La experiencia y la verificación empírica, típica de la Era de la Razón, eran para Feijoo instrumentos metodológicos que no podrían llegar a afectar las verdades últimas. El uso de esos instrumentos en el desarrollo del saber no podrían, según su opinión, contribuir de manera directa en la búsqueda de la realización plena del ser humano (Capanaga, 1976; Universidad Nacional de la Plata, 1965). El discurso desarrollado por Feijoo tuvo, por tanto, un efecto marginal en los dominios institucionales. Sólo cuando la corona impulsó el avance de las ciencias aplicadas, a partir de mediados del siglo XVIII, tuvo Feijoo un alcance más amplio.

Varios fueron los medios por los cuales la corona trató de crear el contacto con el sistema de saber desarrollado en otros países europeos. Por un lado se contrataron científicos extranjeros que vinieron a trabajar a España y por el otro subvencionaron a científicos españoles para que estudiasen en el extranjero. Entre los primeros contaban con naturalistas, químicos y técnicos tales como el irlandés Bowles (1721-1780); los franceses Dombey (1742-1792) y Cha-

baneau (1754-1852); los alemanes Juan y Andrés Keterlin; Loefling (1729-1756) y otros. Los científicos invitados, más que representantes de un sistema de pensamiento, constituían una amalgama de diversas escuelas y materias que escasamente podrían transmitir los principios que estructuraban un campo de conocimiento claramente definido (Balaguer Periguel, 1985). Entre los numerosos españoles que a través de la permanencia en otros países trataron de incorporar la tecnología avanzada en España se encuentran, Antonio de Ulloa (1716-1795), Juan Manuel de Aréjula (1755-1830) y los hermanos Elhuyar.

Los precursores de las medidas destinadas a impulsar el intercambio del conocimento científico constituían parte del aparato estatal, participando activamente en el proceso de toma de decisiones y estimulando la adopción de políticas innovadoras en el marco de las instituciones existentes. Esta política, que se caracterizó por la separación entre las consecuencias prácticas y los principios directivos de los nuevos enfoques, mitigó el impacto institucional que éstos hubieran podido tener. De ahí que los argumentos de Feijoo pudieran ser cómodamente adoptados por quienes intentaban fomentar innovaciones al servicio del estado.

Los ministros reales fueron los que tradujeron la práctica discursiva prevista por Feijoo en medidas institucionales destinadas a ampliar la supremacía de la corona e influir en la organización social. Para lograr este objetivo, como fue mencionado anteriormente, éstos buscaban imponer la uniformidad administrativa, lo que justificaban en términos de las nuevas percepciones de la razón y la ley natural (Sewell, 1985: 65).

Entre los ministros activos a este respecto se destacó el fiscal Campomanes, que impulsó la integración del nuevo saber fuera de los círculos académicos estrechos. Como agente del rey, pudo conservar el halo de legitimidad y mantener las innovaciones bajo controles de uniformidad y criterios de validez aceptados.

La influencia de Campomanes se dejó sentir en todas las esferas gubernamentales encargadas del planeamiento (Rodríguez, 1975; Spell, 1933). En cuanto a las esferas educacionales el fiscal rechazó tanto implícita como explícitamente el papel tradicional de la escolástica. Por ejemplo, en su *Discurso sobre la educación popular de los artesanos* (tomo I: 35), declara que la invención de la aguja fue más im-

portante que el descubrimiento de la especulación en la organización racional de la humanidad. En su opinión, tal herramienta pequeña «debe preferirse a la *Lógica* de Aristóteles y a un gran número de sus comentadores, los cuales han sido más comunes que las fábricas de agujas». Él insistió, empero, en la importancia de las fuentes canónicas legítimas en la estructuración de un orden cultural coherente. Los argumentos que Campomanes sugirió en su *Tratado de la regalía de la amortización* (1765) combinaron aspectos del pensamiento cristiano clásico con algunos de los preceptos prácticos de la ciencia moderna. Influenciado por la cultura religiosa francesa cambiante de los siglos XVII y XVIII, invocó las doctrinas de la Iglesia al reafirmar a la religión como fuente del saber verdadero. Esto significó el renacer de la tradición bíblica, apostólica y patrística de la Iglesia temprana, aunque al mismo tiempo atacó las «falsas, heréticas y peligrosas» doctrinas antimonárquicas de los jesuitas. Intentó suprimir las enseñanzas teológicas y éticas de esa orden (verbigracia, el probabilismo) para apoyar así la autoridad temporal y contribuir a socavar el ultramontanismo de quienes eran partidarios de la supremacía de la autoridad papal (Herr, 1958; Sarrailh, 1985; Wilckens, 1965). La línea de Campomanes, como veremos más adelante, facilitó la adopción de la terminología de la Ilustración y amplió el lugar de la corona en la regulación de las actividades mundanas.

En cuanto a la reforma educativa Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811) jugó un papel destacado. Influenciado por la lectura clandestina de la obra de Rousseau, percibió la educación como la herramienta central del desarrollo del bienestar común y la prosperidad del estado (Lewin, 1967: 163-175; Sarrailh, 1985: 178-182; Spell, 1933). En sus *Memorias* (tomo I: 225 y 230) señaló:

> ... [e]s la instrucción pública el primer origen de la prosperidad social? Sin duda. Ésta es una verdad no bien reconocida o por lo menos no bien apreciada, pero es una verdad. ¿Quién no ve que sus males y desórdenes menguarán en razón inversa de lo que crezca la Ilustración?

Jovellanos tradujo su fe en el avance de las Luces por intermedio de medidas educacionales concretas. Como miembro de la Junta Central, optó por el cargo de presidente de la Junta de Instrucción Pública, ya que, como lo expresa en la *Memoria en defensa de los individuos de la Junta Central*,

> ... siempre estuvo grabado en mi espíritu que la buena instrucción pública es el primer manantial de felicidad de las naciones y que de él sólo se derivan las demás funciones de prosperidad.

Para Jovellanos las reformas, más allá de sus implicaciones prácticas, tenían como finalidad la creación de un nuevo diálogo entre la razón y la naturaleza, con el propósito de posibilitar que la humanidad cumpla «los augustos fines de la creación» (Varela, 1988: 62-76; 182-200). Más que la visión racional de su tiempo, Jovellanos seguía a través de estos argumentos una línea que se remontaba al siglo XVI. En la Ley Agraria (1955: 181) él afirmaba que «... no hay uno de nuestros primeros institutos que no haya producido hombres célebres... que no hubiesen aplicado sus principios a objetos útiles y de común provecho...».

Esta perspectiva, que acentuaba la legitimidad y la continuidad institucional, llevó a Jovellanos a poner énfasis en los estudios teóricos que debían ser evaluados por criterios establecidos y no por los acontecimientos que caracterizaban la realidad actual. Aunque insistió en la necesidad de preparar investigadores capaces de profundizar en los principios que sustentaban el conocimiento práctico, él sostenía que la teoría debería estar limitada por las creencias y los principios que servían de base al mundo cognitivo del cristianismo. Este conocimiento, compartido por los seres humanos, era el que de acuerdo con su opinión permitiría alcanzar la salvación. Como Feijoo y Campomanes, también Jovellanos, aunque restando importancia al escolasticismo, no rechazó el dogma teológico. Tal como lo explicó en la Ley Agraria:

> La ciencia del dogma, que enseña al hombre la esencia y atributos de su Creador; la moral, que enseña a conocerse a sí mismo y a caminar a su último fin por el sendero de la virtud, serán siempre dignas de recomendación en todos los pueblos que tengan la dicha de respetar tan sublimes objetos.

El discurso de Jovellanos, al igual que el de otros precursores españoles de la Ilustración en España, estaba formulado a través de mensajes ambiguos. Él entrelazaba ideas prácticas y pronunciamientos poéticos, sueños y dudas racionales que, al decir de Lewin (1967: 167-168), lo llevaban por los valles de la vida y la muerte.

Como sus compatriotas, Jovellanos no separó la base dogmática del orden cultural de las consecuencias lógicas del nuevo sistema de pensamiento. Intentó conducir a España por la ruta del raciocinio y la ciencia sin dejar de ser fiel a las premisas culturales de un orden universal. Su declaración de principios corresponde a los pronunciamientos de la corona, inspirados por el bienestar común. En sus *Elogios de Carlos III*, que reflejaban un eco de los principios del *Contrato Social*, exaltó el papel del monarca en la diseminación del conocimiento técnico:

> Estaba reservado a Carlos III aprovechar los rayos de luz que estos dignos ciudadanos [los economistas] habían depositado en sus obras. Estábale reservado el placer de difundirlos por su reino y la gloria de convertir enteramente a sus vasallos al estudio de la economía. Sí, buen rey. Ve aquí la gloria que más distinguirá tu nombre en la posteridad. El santuario de las ciencias se abre solamente a una porción de ciudadanos... Tuyo es el cargo de recoger sus oráculos, tuyo el de comunicar la luz de sus investigaciones, tuyo el de aplicarla al beneficio de tus súbditos. La ciencia económica te pertenece exclusivamente a ti y a los depositarios de tu autoridad.

La felicidad terrenal era percibida por Jovellanos como compatible con el nuevo saber, incorporado por él y sus coetáneos, sin estar ligado en su concepción a una revisión radical de los criterios de demostración de la verdad. Se podía asegurar de esta manera la revitalización de la fe al tiempo que se posibilitaba la instauración de innovaciones dirigidas a conseguir los objetivos de la corona en el plano temporal.

Estas tendencias fueron más allá de la órbita peninsular, constituyendo las pautas por las que, de manera diversa, la Ilustración fue incorporada en las posesiones coloniales.

Innovación y reconciliación: los jesuitas en Nueva España

El grado de incorporación de los motivos de la Ilustración en Nueva España dependió de una gama de factores que no coincidían con la uniformidad que la corona deseaba instaurar en los territorios de Ultramar. Los individuos que actuaban en diversos marcos

institucionales seleccionaban y absorbían diferentes vetas de las nuevas corrientes de pensamiento. Algunos, como José de Elizada y José Antonio Legaria, estaban familiarizados con las ideas de Feijoo. Otros, como Benito Díaz de Gamarra y Dávilas (1745-1783), enfatizaban los contenidos científicos del nuevo saber y absorbían las doctrinas de Descartes y la filosofía de Newton.

La Iglesia como institución no mostró demasiada apertura hacia las nuevas corrientes filosóficas introducidas desde Europa. Por ejemplo, al abrir el Seminario Episcopal en 1770 se reafirmó la perspectiva tradicional. En su mensaje «Erección del Pontificio y Real Colegio Seminario...» (1771: 4) el rector instigó a los docentes a que

> ... no se aparten, en manera alguna, de la doctrina pura de la Iglesia conforme la enseñaron los santos doctores san Agustín y santo Tomás; que no enseñen doctrinas sanguinarias, condenadas por el Concilio Constanciense y, últimamente, proscritas por nuestro soberano, ni otras relajadas o perniciosas, ni adopten sistemas nuevos o poco seguros...

Siguiendo esta percepción los escritores tomistas tradicionales (Goudin en filosofía, Gonet en teología, Larraga en moral) fueron seleccionados para preservar la pureza de la fe y la verdad (Cardozo Galúe, 1973: 10).

A nivel individual, la labor de parte de los clérigos arriba mencionados servía de correctivo. Asimismo, varios miembros de la orden de los jesuitas, como Diego José Abad, José Antonio de Alzate, Agustín de Castro y Francisco Javier Alegre desempeñaron un papel sumamente activo en la introducción de las nuevas doctrinas. Al desarrollar un «paradigma humanista», trataron de poner límites que aseguraran la absorción de la nueva actitud filosófica (Chiaramonte, 1989; Moreno, 1953; 1966; Pérez Marchand, 1945; Peset, 1987). Antes que en la aplicación de presupuestos racionales y científicos a la explicación de fenómenos naturales y sociales, las nuevas tendencias fueron instrumentales en la reinterpretación de materias históricas y culturales dentro de un renovado marco religioso. Por ejemplo, estos precursores novohispánicos intentaron trazar la historia de sus provincias como si fuera la historia de naciones culturalmente separadas e independientes, contribuyendo de esta manera a la formación de un discurso que expresaba las aspiraciones de los

criollos (Brading, 1991: 447-464; Méndez Placarte, 1941: X; Pagden, 1987: 76). Por otra parte, el hecho de que el modo de incorporación del nuevo saber por los jesuitas estuviese muchas veces en conflicto con algunos de los tópicos específicos que la corona intentaba promover, no impidió que la orden abriese canales para el trasplante del conocimiento desarrollado en la Europa extrapirenaica.

La relativa autonomía de la orden en la adopción de las nuevas ideas es comprensible tanto por factores externos como por factores internos. En cuanto a los primeros cabe considerar los controles laxos de los representantes monárquicos en lo que respecta a los contenidos de la enseñanza, tal como fue explicado en el capítulo IV de la primera parte con respecto a la Universidad de Córdoba (López Sarrelanga, 1941). En este caso, los superiores de la orden, y no la corona, determinaban los planes de estudios y de investigación de los miembros de la Compañía. Un segundo factor que facilitó la recepción de las nuevas tendencias fue la participación mínima de los jesuitas en el aparato gubernamental. Esto les permitió evaluar los nuevos conceptos sin preocuparse por las implicaciones prácticas de los mismos en el plano de la legitimidad política. Así, mientras la mayoría de los escritos de los obispos mexicanos enfatizaba los derechos divinos de los monarcas, los escritos de los jesuitas se ocupaban exclusivamente del renacer eclesiástico y aristotélico (Góngora, 1957: 118; Navarro, 1948; 1983). En lugar de aplicar hipótesis y técnicas experimentales para lograr el avance funcional de la sociedad, como los administradores reales, los jesuitas optaron por reinterpretar los fundamentos tradicionales de la fe. Por ejemplo, en la *Gaceta Literaria* de 1793 (III), Alzate propuso introducir las *Dissertazioni di fisica animale e vegetable* de Lázaro Spallanzani en los siguientes términos:

> La aplicación al estudio de las ciencias naturales es uno de aquellos beneficios particulares con que el Ser Supremo presenta al hombre una ocupación útil y deleitosa. El hombre más rústico, a cada momento, a cada paso, reconoce en los objetos que le rodean los beneficios que a su consideración presenta el Supremo Creador... observa, registra a cada huella tanto objeto que debe hacerle presente lo inmenso de la creación.

A través de su método de interpretación, la así llamada «Generación de la década de los cincuenta» se abocó a estudiar las ten-

dencias científicas europeas sin poner en tela de juicio la visión religiosa de Dios y la naturaleza o la autoridad del dogma en la articulación de los asuntos mundanos y espirituales.

Como describió elocuentemente el padre Lazcano en *Vida Exemplar y Virtudes* en 1760 el programa de estudios de los jesuitas estructuró tales esquemas interpretativos, ya que

> ... se enseña en nuestras aulas desde los primeros rudimentos de la latinidad, hasta los más pomposos tropos de la retórica, y sublimes músicos cantos de la poesía latina. Perfeccionada la lengua en el idioma elegante y puro se trabaja en pulir el fondo de los entendimientos, con brillantes, científicos conceptos en las racionales oficinas de la Filosofía Aristotélica, como indispensablemente necesaria para penetrar con acierto los inefables escondidos misterios de la coronada princesa de las Ciencias, la Sagrada Teología.

Los límites de las innovaciones estaban determinados por los elementos que realzaban la superioridad de la Teología en la organización del conocimiento. A la vez que facilitaba la incorporación de ciertos elementos racionales que clarificarían las relaciones entre las fuentes religiosas y la verdad, aquélla tenía una especie de poder de «veto» que se insertaba en los controles de Roma (Ronan, 1977: 16-19; 70).

Internamente, la reafirmación de la fe sobre la autoridad política pudo consumarse gracias a dos elementos, el uno de naturaleza metodológica y el otro inherente a la estructura del pensamiento. Ante todo, los métodos pedagógicos de los jesuitas posibilitaban el análisis de los *litterae humaniores*, es decir, los textos seculares que se referían a las nuevas teorías filosóficas; la discusión de los mismos posibilitó la organización del nuevo saber en trayectos que excluían las interpretaciones heterodoxas que otros se veían obligados a urdir a solas en las penumbras. Los jesuitas prepararon así sin proponérselo el terreno para la recepción de la nueva filosofía dentro de los parámetros que las autoridades podrían aceptar y legitimar. El segundo elemento favorable a la singular incorporación de los nuevos conceptos fue el eclecticismo de raíces suarezianas que contrastaba radicalmente con la rigidez purista del tomismo. En lugar de buscar la consistencia filosófica, esa actitud favoreció la selección de nuevos métodos y doctrinas dentro de cauces conocidos con antela-

ción. La doctrina del «probabilismo» permitió asimismo cierto margen de incertidumbre en la ordenación del comportamiento y la expresión de la fe (Martínez del Río, 1951: 25; Schmit, 1959: 382). En teología moral, el probabilismo significó una cierta libertad para practicar toda opinión en ausencia de una decisión autorizada que la habría de sancionar (Bernoville, 1935: 175).

La paradójica combinación de flexibilidad relativa dentro de un marco rígido posibilitó que los más acérrimos seguidores del papa pudieran jugar un papel activo en la introducción sistemática de los nuevos conceptos. Los jesuitas incorporaban escritos teológicos, literarios y filosóficos, en la certeza interna de que existe una relación armónica entre éstos y los designios de Dios.

El cambio de actitud fue sin embargo paulatino, tal como se desprende de un análisis de las tesis filosóficas que se presentaron en México en el siglo XVIII (González Casanova, 1948). En las dos primeras décadas del siglo, las ideas opuestas al escolasticismo fueron simplemente ignoradas. A partir del tercer decenio, las tesis escolásticas sirvieron de armamento contra los modernos atomistas y corpusculares. Luego, las nuevas ideas sirvieron de afirmación de la filosofía «verdadera», el escolasticismo. Los argumentos atomistas, que ignoraban el método inductivo, fueron usados para refutar proposiciones relativas a la física, tales como las sustancias y las materias básicas (Navarro, 1948: 97-105).

En general, el patrón innovador de la cultura jesuítica de la Nueva España era similar al de otras tierras, debatiéndose en medio de dos imperativos opuestos: tratar de evitar el dogmatismo y la aplicación indiscriminada de las leyes; y tratar de evitar la arbitrariedad en el conocimiento, la fe y la conducta. La tensión subsecuente fue empleada creativamente en los marcos educativos, posibilitando que la orden desarrollara guías para la interpretación controlada del saber así como capacidades de introducción de innovaciones (Feldhay y Heyd, 1987: 52). El docente, al frente de su cátedra, se transformó en la fuerza motriz que canalizó y sistematizó las tendencias modernistas que absorbieron las generaciones educadas de la Nueva España.

Una de las figuras centrales del plantel de docentes y uno de los promotores más activos del renacer científico fue Francisco Javier Clavijero (1731-1787), que abrazó con vehemencia la filosofía expe-

rimental mientras enfatizó su compromiso de fe con Dios como fuente suprema de veracidad.

La educación formal de Clavijero fue un producto típico del escolasticismo. Se inició en el colegio jesuita de San Jerónimo en Puebla, donde estudio gramática, poesía y retórica latina. Después de completar los tres años básicos, entró al colegio de San Ignacio de aquella misma ciudad para estudiar filosofía durante tres años y luego teología. En 1746 recibió su diploma de bachiller de Artes de la Universidad Real y Pontificia de México (Carreño, 1963, II: 529). Dos años más tarde, a la edad de 17 años, entró como novicio jesuita en Tepotzotlán, donde en 1750 tomó los votos de pobreza, castidad y obediencia, y se dedicó a los estudios teológicos. Después de perfeccionar su *eloquentia*, se dedicó a la lectura de los clásicos latinos y comenzó a estudiar hebreo y griego bajo la dirección de un joven jesuita alemán. El conocimiento que Clavijero adquirió en el dominio de varios idiomas europeos (francés, italiano, alemán e inglés) facilitó su exposición a las nuevas corrientes europeas durante sus estudios de filosofía escolástica en el Colegio de San Ildefonso en Puebla (Ronan, 1977: 10-17).

Clavijero se inclinó al aprendizaje del nuevo saber sin que mediara ningún incentivo institucional. Por el contrario, su colega y biógrafo, Maneiro (1791: 83-86), atestiguó que la región novohispana se hallaba dominada por el miedo de la heterodoxia y por las nuevas enseñanzas que podrían destruir la creencia cristiana de los estudiantes. De acuerdo con su opinión, esos temores eran similares a los de los padres capitalinos, quienes, en otros tiempos, habían temido que la cultura griega corrompiese las costumbres morales de los jóvenes. De ahí que era necesario defender a todo precio el dogma y la piedad, ya que «... en todas esas [novedades] se ocultan furtivamente minas, de donde vendría después la destrucción de los fundamentos de la fe». Cuando en 1762 Clavijero fue nombrado docente del seminario jesuita, el provincial de la orden le previno, según Maneiro (*ibidem*), acerca de las nuevas corrientes y le indicó los métodos que debería seguir:

> [P]ara el curso de Filosofía al Colegio de Guadalaxara... proceda con el método común en la Provincia, arreglándose a la Doctrina Aristotélica, y modo de enseñarla; aunque le concediera fecundo y rico de otras especies de modernismo.

Los propulsores de las nuevas corrientes proponían por su parte conocer a fondo los aspectos metodológicos de las mismas, lo cual eliminaría toda amenaza al dogma que tales corrientes pudieran contener. Así, D. Torria y Visar sugiere a Clavijero en una carta que «... no reuse hacer participantes de sus luces a quantos decean una dirección que los conduzca a un sólido aprovechamiento por mano de la publicación de todas sus composiciones».

El declarado apoyo de la nueva metodología, más que un llamado a la aceptación comprehensiva de las nuevas corrientes, se debía a la tradición jesuita de «estar al día» en todo lo que tuviera rizos de filosofía. La intención era renovarse para poder salvaguardar el sistema postridentino. De ahí que en las cartas subsiguientes se aprobaran las innovaciones, ya que

> ... las noticias, digo figuras, que el Padre Clavigero piensa añadir a sus actos de Física en la sustancia no añaden ni quitan y por otra parte pueden resolver muchos genios, que nos andan vuscando ocasioncillas para levantar grito...

Algunas de las iniciativas de Clavijero recibieron el patrocinio de las altas jerarquías de los jesuitas. Siguiendo la posición oficial de la Congregación general de la orden efectuada en Roma en 1751, el provincial Francisco Ceballos estimuló a Clavijero para que agregara elementos de ciencia natural moderna y experimental a los principios generales de cosmología aristotélica. El curso de filosofía que Clavijero dictó en Valladolid a partir de 1763 combinó elementos tradicionales y modernos de conocimiento en forma legítimamente reconocida. El texto de estudio, *Cursus Philosophicus,* estaba escrito enteramente en latín y, en típico estilo aristotélico, se dividía en dos partes: la *Physica Generalis* y la *Physica Particularis.* El curso fue listado como un curso de filosofía que contenía «lo mejor de la filosofía griega» y todo lo «útil de los estudiosos modernos desde Bacon de Verulamio y Descartes al americano Franklin» (Ronan, 1977: 42).

La primera parte del libro de texto se ocupaba de los principios y propiedades de los cuerpos naturales (materia y forma, cantidad, calidad y moción). La segunda parte trataba de los principios y propiedades de clases particulares de cuerpos naturales, combinando la ciencia empírica con la filosofía natural. Por ejemplo, explicaba la circulación sanguínea en términos derivados de las teorías moder-

nas, mientras que la acción del corazón era descrita en términos totalmente opuestos, derivados éstos de terminologías y concepciones anticuadas (verbigracia, el descenso de espíritus animales del cerebro al corazón sería responsable de la activación del pulso). Al discutir si la sangre era una parte integral o adjunta del cuerpo, defendió la segunda teoría en basada en las doctrinas científicas de la circulación sanguínea. Al explicar la constitución y funciones físicas de los sentidos y los sentimientos, se declaró partidario de la postura peripatética, aunque presentó algunos de los problemas siguiendo la metodología de las nuevas corrientes. Clavijero se mostró así partidario de la autoridad de Aristóteles con respecto a los principios de la física general (verbigracia, el movimiento, el hilomorfismo, la causalidad), al tiempo que extrajo de los modernos filósofos europeos el material y las conclusiones de fenómenos específicos de la física (Ronan, 1977: 18-24; 70-76).

Como otros jesuitas mexicanos, Clavijero no se transformó en un filósofo cartesiano. Siguió a Descartes sólo en la ruptura con los principios del aristotelismo. Sustituyó el enfoque tradicional de especulación deductiva por un enfoque basado en la experimentación y la observación. Para la síntesis de la filosofía aristotélica que elaboró hizo uso de los métodos de Descartes, Bacon, Newton, Gassendi, Leibniz, Duhamel y Franklin, entre otros, moldeando una visión ecléctica destinada a servir de apoyo al dogma católico. Al ocuparse de la física y la metafísica, empleó principios diferenciales, aceptando la tesis escolástica para los tópicos cosmológicos y rechazándola como elemento explicativo del mundo natural (Navarro, 1983: 105) [3]. En resumen, el enfoque diferenciado de Clavijero modificó la metodología de la tradición aristotélica, favoreció la incorporación de las ciencias analíticas empíricas del siglo XVIII y reforzó las premisas originales de la concepción orgánica del mundo. En sus propias palabras, expresadas en el *Vexamen*:

> Seamos justos. Apreciamos a los extranjeros por su constante aplicación al estudio de la naturaleza, por sus observaciones, sus descubrimien-

[3] En lo que se refiere a la historia de México, Clavijero negó la cultura del Barroco y restableció la versión criolla del pasado mexicano a través de un discurso que en su estilo y forma se asimilaba al que se había desarrollado en Europa. La complejidad, sutileza y ambigüedad de este discurso se puso de manifiesto en la manera en que, por un lado él defendía la tradición historiográfica de Nueva España, y por el otro trataba de restablecer una tradición criolla de interpretación histórica, Brading, 1991, pp. 450-462.

tos, su método y su estilo; pero nos vemos en la obligación de condenar su perniciosa libertad en pasar juicios sobre la materia filosófica que depende de los dogmas de la Religión. Con respecto a los filósofos españoles, excoriamos su servil sujeción a Aristóteles, su negligencia en la investigación de la naturaleza, su pasión por puras materias metafísicas y abstractas, su pérdida de tiempo en cuestiones vanas, su preocupación en oponerse a los extranjeros, sus métodos desorganizados y su lenguaje filosófico barbárico; pero nos vemos en la obligación de estimar en ellos lo que es más importante: su inviolable y firme adherencia a la Fe de sus ancestros y su humilde deferencia ante los Pontífices Romanos.

En resumen, tal como sucedió en España, los promotores novohispanos de la difusión del enfoque científico y experimental europeo apoyaban el marco conceptual y cognitivo tradicional. Sin embargo, a diferencia de los españoles que acataron los límites impuestos por la corona en la recepción de las nuevas corrientes de pensamiento, los jesuitas mexicanos se adhirieron al dogma de la Iglesia [4]. En ambos casos, los nuevos enfoques fueron reconciliados dentro de las premisas básicas de la cultura predominante. Su compromiso con la continuidad del orden sociocultural apropiado se mantuvo, aun en los casos en los cuales rechazaron los antiguos preceptos de autoridad, como fuente única de verdad y aceptaron la metodología del probabilismo y el racionalismo. Pero en el primer caso los criterios de veracidad fueron establecidos con referencia a las prerrogativas de la autoridad temporal, mientras que en el segundo caso fueron sentados de acuerdo con la autoridad de Roma [5].

[4] En su *Storia Antica del Messico*, escrita desde su exilio en Bolonia e impresa en 1770, Clavijero comparó a la monarquía española con los turcos, que eran vistos por los escritores del siglo XVIII como la personificación del «despotismo oriental», Pagden, 1987, p. 76. Este trabajo, aunque considerado por algunos investigadores como un reflejo de los escritos de Sigüenza y Góngora elaborados en la segunda mitad del siglo XVI, ponía de manifiesto la familiarización de Clavijero con los argumentos sociales y políticos de los filósofos de la Ilustración.

[5] Parece ser que ni la eventualidad obligó a los jesuitas a estructurar una nueva visión de las relaciones entre el hombre, Dios y la naturaleza. Aún más, el fuerte compromiso de la Compañía con las premisas fundamentales del orden social, que ponían en duda el papel de la autoridad secular en las cosas temporales, parece haber sido un factor de peso en la expulsión en 1767. El exilio, por el contrario, proveyó la oportunidad para realzar sus sentimientos de patriotismo y mexicanidad. Por ejemplo, en su carta escrita desde Bolonia a la Universidad de Estudios de México, capítulos de Historia y Disertaciones, 1943, p. 5, Clavijero se queja de la falta de profesores que conozcan la historia del área, razón por la que «... no hay quien entienda en el día las pinturas mexicanas, y por la pérdida de lo escrito, la historia de México ha llegado a ser de difícil, sino de imposible ejecución».

La formación del discurso político en el Río de la Plata: Mariano Moreno

En el Río de la Plata el proceso de selección de las corrientes europeas tendió hacia la asimilación de las ideas políticas como un medio de legitimación de los cambios estructurales. El caso de Mariano Moreno (1778-1811), que jugó un papel central en la articulación del discurso político de la incipiente nación, ejemplifica esa tendencia. Moreno fue una de las figuras más activas en la promoción de la Ilustración, contribuyendo a la interpretación de las nuevas ideas de procedencia extranjera. Los términos que introdujo, los símbolos que elaboró, la retórica social y política que ayudó a definir, devinieron elementos integrales en el discurso que apuntó a promover la autonomía del virreinato.

Los mismos argumentos tuvieron un impacto menor al impulsar la reafirmación del concepto hispánico de autoridad. Al aceptar los fundamentos racionales y naturales de la reconstitución del orden sociopolítico europeo, Moreno enmarcó los nuevos conceptos en el trasfondo ideológico y cultural del mundo hispánico. Sus propuestas ideológicas e institucionales, aun cuando radicales en forma, traslucen un acuerdo básico respecto de la visión ancestral del orden social y la autoridad política. Fue sólo durante el proceso de logro de la independencia cuando fueron derivadas de tal discurso visiones alternativas, transformando los principios organizativos de los nuevos poderes en un área controvertida, de lucha por la configuración de la esfera pública.

La habilidad de Moreno de integrar nuevos conceptos en el marco de la visión hispánica de legitimidad fue desarrollada durante su instrucción en casas de estudios establecidas por la corona, en cuyo marco obtuvo una visión sistemática de las disciplinas tradicionales que le sirvió de parámetro en su apertura al nuevo cuerpo de saber.

Moreno se inició en las corrientes culturales hispánicas en el Colegio de San Carlos de Buenos Aires, en el cual se matriculó en 1790. La cultura organizativa y el programa de estudios del colegio seguían el patrón de las universidades reales, cerrando las puertas a la infusión de las corrientes de innovación. Según Manuel Moreno (1961: 48), hermano y biógrafo de Mariano, el colegio defendió

«... con calor las tesis que han sido abandonadas en Europa hace cincuenta años, o se ignoran los descubrimientos hechos por los modernos».

Es conocido el ostracismo oficial que se decretó respecto de las doctrinas de Suárez después de la expulsión de los jesuitas (Furlong, 1952: 598; 609). Sin embargo, se sabe que Moreno las conoció a través del maestro Mariano Medrano, en el Colegio de San Carlos, al tiempo que accedió a la lectura de literatura europea que arribó al Río de la Plata por canales ilegales [6].

En 1800, a la edad de 22 años, Moreno partió hacia Chuquisaca, en el Alto Perú, para seguir estudios teológicos en la universidad de aquella ciudad, en lo que era un típico canal de movilidad social ascendente para los jóvenes de las clases medias y populares. Según el hermano de Mariano Moreno (1961: 28):

> Los medios de vivir que estaban en aquel tiempo al alcance de los hijos del país eran muy estrechos; particularmente para los de un origen decente, y que por lo tanto, conforme a las preocupaciones del pueblo, no podían rebajarse al ejercicio de las artes u oficios mecánicos. Si no eran herederos de una fortuna respetable, no tenían más alternativa que abrazar el estado eclesiástico, en el que se reunía el honor con la pobreza.

La Universidad de Chuquisaca había funcionado bajo la dirección de los jesuitas hasta su expulsión en 1767. Desde 1798 los estatutos, reglamentos y privilegios habían seguido el modelo de Salamanca. En sus estudios doctorales en Teología, Moreno absorbió los principios esenciales del saber escolástico.

Una vez concluido el doctorado, Moreno estudió y se doctoró en Derecho en la Academia Carolina. A diferencia de la universidad y a pesar de gozar de la protección de la corona, la academia poseía un cierto grado de autonomía administrativa y curricular. Fundada en 1780, se hallaba bajo la dirección de un oidor de la Real Audiencia pero podía elegir su propio cuerpo directivo. Poseía una biblioteca propia, que podía decidir con cierta libertad sobre nuevas adquisiciones. Tenía una cámara, en la cual estudiantes y do-

[6] La etapa de renacimiento por la que el escolasticismo atravesó a fines del siglo XVIII fue en gran medida gracias a la contribución de los docentes del Colegio de San Carlos, tales como Medrano, Zavaleta y Gómez; Furlong, 1952, pp. 364-377.

centes se reunían formal e informalmente. Los cursos se extendían por un período de dos años y, mientras se preservaban los métodos escolásticos de estudio, los cursos de Derecho hispánico y Costumbre indiana reflejaban las tendencias innovadoras que se desarrollaban en España. Mientras candidatos doctorales defendían públicamente tesis tradicionales basadas en las Instituciones de Justiniano, la academia también admitía las obras de Mably, Filangeri, Jovellanos, Raynal y Rousseau, por lo cual se transformó en el «cerebro» de las revoluciones hispanoamericanas (Feinman, s.f.: 17; Levene, 1925: 28-30). Habiendo sido expuesto a obras como las anteriores, la educación formal de Moreno le permitió combinar los aspectos sistemáticos de la visión organicista con las nuevas corrientes naturalistas. Sus obras habrían de reflejar esa orientación dual con claridad, como por ejemplo en el prólogo que escribió para la nueva edición del *Contrato Social.* Aun cuando aceptaba básicamente las ideas de Rousseau sobre la constitución del nuevo orden, Moreno se definió enfáticamente contra el secularismo del filósofo francés, ya que «... el autor tuvo la desgracia de delirar en materias religiosas, suprimo el capítulo y principales pasajes, donde ha tratado de ellas».

La edición de hecho no incluyó el capítulo VIII del texto original, donde Rousseau escribía sobre la religión civil; el capítulo IX del libro cuarto (conocido como las «Conclusiones») y las referencias esporádicas a materias de índole religiosa. Al someter la nueva serie de principios al marco del catolicismo, el desarrollo de las antinomias era contenido y las nuevas ideas políticas podían ser incorporadas dentro de una percepción holista de la existencia humana.

Moreno no era un caso excepcional en el marco de las transformaciones culturales europeas. Por ejemplo, aun en Francia, la visión religiosa de la vida ultraterrena permitió sustentar los derechos de los individuos. El individuo, en abstracto, tenía una existencia propia independiente del orden social. Sus derechos eran determinados en forma genérica, en su relación con otros individuos como miembros de un cuerpo político universal (Tocqueville, 1974: 43). La afinidad de Moreno con esta concepción se pone de manifiesto en varios de sus escritos. En el discurso «Sobre la Destitución de los Individuos del Cabildo», publicado en la *Gaceta* del 2 de octubre de 1810, Moreno se expresó en términos inclusivos:

... Y considerad con qué tributo de gloria el universo que reverencia a tantos secuaces del error, honrará la primera asamblea de hombres racionales que declare solemnemente los principios inmutables de la justicia y consagre a la faz de los tiranos los derechos de las naciones.

Moreno compartía con muchos sectores y grupos independentistas su visión de la autoridad legítima y de los derechos humanos inscritos en una visión religiosa de primeros principios. Tal visión impidió una confrontación total con los partidarios de los derechos tradicionales, al tiempo que se construían lazos comunes entre las facciones que favorecían la transformación del orden político bajo distintos argumentos [7].

La visión de Moreno de la supremacía de la autoridad se manifestó aun en los escritos en los cuales propuso formas alternativas de gobierno (Levene, 1958; Wait, 1965). Por ejemplo, al referirse a la jura de la Junta Provisional en las páginas de la *Gaceta* (7 de junio de 1810), destacó la significación del ceremonial en la legitimación del nuevo poder:

El día 30 del pasado hubo misa de gracias y se cantó *Tedeum* en la Santa Iglesia Catedral. El doble objeto de celebrarse el día de nuestro augusto monarca Don Fernando VII y la instalación de la Junta redobló la celebridad de la fiesta a la que concurrieron todas las corporaciones, jefes y vecindario...

En otras ocasiones, sus argumentos reafirmaron la lealtad a la corona, aun bajo circunstancias que impedían que ésta recurriera al uso de sus prerrogativas, incluido el uso de la fuerza. Por ejemplo, en las «Reflexiones sobre una Proclama del Marqués de Casa

[7] Por ejemplo, para el padre Castañeda la revolución era parte de un plan divino cuyo propósito era distribuir mejor la gracia en este mundo, *El clero argentino, 1810-1830*, II, p. 5. Así, él decía que en el Río de la Plata «... vuestros dulces hijos, que no sin soberano acuerdo han sido mejorados en dones, en gracia y en abundancia de charismas como que al fin están predestinados por la Divina Providencia, para acabar y perfeccionar la grande obra de nuestra libertad...».

El Cabildo de Luján, temeroso de las consecuencias del movimiento de independencia, expresaba en su Proclama la adherencia al mismo por medio de halagos: «... han triunfado el 25 de mayo la sabiduría, el valor, la energía, dígalos por todos el más grande de los acontecimientos políticos que emularon los anales del antiguo hemisferio... el 25 de mayo fue la feliz aurora de un día tan glorioso para todo este vasto continente».

Irujo», elevó objeciones sobre los intentos de las juntas españolas de imponer su autoridad en las colonias:

> No, señor marqués, ni sus esfuerzos, ni sus proclamas, ni la conspiración de los mandones separarán la América de sus deberes. Hemos jurado al señor don Fernando VII, y nadie sino él reinará sobre nosotros. Ésa es nuestra obligación, es nuestro interés, lo es de la Gran Bretaña y del Brasil, y resueltos a sostener con nuestra sangre esta resolución... somos leales vasallos del rey Fernando, que no reconocemos otros derechos que los suyos.

Aun en la esfera económica, donde Moreno aparentemente aceptaba el liberalismo, realzó la supremacía de la autoridad política en la regulación del orden. Por un lado, negó en sus escritos casi por completo la imagen del rey como organizador de las actividades económicas destinadas a la consecución del bienestar público. En lugar del rey, entronizó los principios liberales que sustentaban los derechos individuales de los hacendados (Halperin Donghi, 1985: 92). Sin embargo, reconoció la función reguladora del gobierno central en materia económica. Por ejemplo, en la «Representación de los Hacendados», donde desarrolló una propuesta de librecambio, Moreno destaca el lugar de preeminencia del gobernante:

> La situación política de un estado no está fácilmente a los alcances del pueblo; a veces se considera en la opulencia, y el jefe que concentra sus verdaderas relaciones lamenta en secreto su debilidad y miseria; otras veces reposa tranquilo en la vana oposición de su fuerza, y el gobierno vela en continuas agitaciones por los inminentes peligros y males que lo amenazan. Nadie sino el que manda puede calcular exactamente las necesidades del estado.

La misma línea de interpretación fue expuesta por Moreno en su análisis del papel del individuo [8]. Aceptó abiertamente las ideas de la Ilustración sobre los derechos naturales articulados por la li-

[8] En sus ideas económicas, y más específicamente en las que se referían a los mecanismos del control de crédito expresadas en su *Plan Revolucionario...*, 1965, p. 67, Moreno daba una importancia fundamental a la autoridad, corporizada en el estado. Así «... en los mismos términos, no podrá hacer (todo negociante europeo) habilitación o préstamos a nacionales, ni extranjeros... para que... no puedan trasponer sus caudales a reinos extranjeros, ni disminuir de este modo el giro del centro del estado...».

bertad de expresión; en su opinión, ésta era esencial en la preservación de una activa y plena participación política. Con ello, en su artículo «Sobre la libertad de escribir», Moreno se declaró en oposición a la expresión irrestricta de críticas que pudieran ofender y afectar el respeto por la verdad religiosa y los poderes temporales estatuidos:

> Desengañémonos, al fin, que los pueblos yacerán en el embrutecimiento más vergonzoso, si no se da una absoluta franquicia y libertad para hablar en todo asunto que no se oponga en modo alguno a las verdades santas de nuestra augusta religión, y a las determinaciones del gobierno, siempre dignas de nuestro mayor respeto.

La definición legal de la conducta debía servir, según Moreno, a la moderación de las tendencias destructivas del individualismo extremo. Tal como fue discutido en el segundo capítulo, la tradición española tenía en alta estima a la codificación legal; ésta era la vía de regulación de la vida cotidiana según los lineamentos más amplios del bagaje cultural. Esa tradición, que fue reinterpretada por Jovellanos y otros en la España dieciochesca, facilitó la absorción de la idea del constitucionalismo, que definía tanto la estructura del estado como la relación entre éste y los súbditos. Aplicando conceptos hispánicos e interpretándolos con base en las ideas francesas y a la experiencia norteamericana, Moreno se refirió a la constitución en una forma que le permitió incluir las leyes fundamentales de Bousset, las nociones modernas de Turgot y los conceptos de Montesquieu [9]. Halperin Donghi ha mostrado cómo esto permitió que la constitución fuera interpretada de maneras dispares, mientras se mantenían los elementos esenciales del orden tradicional (1985: 93-103). Moreno incorporó en su marco las ideas de Pufendorf sobre los derechos naturales que presuponían una base legal para la sociedad civil (Gandía, 1968; Stoetzer, 1966: 202-211). Así, sostuvo en la *Gaceta* del 2 de agosto de 1810 que el derecho civil era «la expresión de la vo-

[9] La renuncia de Moreno el 10 de diciembre de 1810, cuando se decidió suspender las funciones del Congreso, puede ser interpretada como un signo de la importancia que aquél atribuía al Congreso en la estructuración del nuevo orden político (Bravo, 1976, p. 50). Según Groussac y Levene, Moreno conoció el pensamiento de Montesquieu a través de la interpretación de Filangeri, Levene, 1925, I, pp. 26-27.

luntad y el acuerdo de la Nación, manifestada por su intermedio y por medio de sus representantes, y publicada por un medio tal que nadie pueda desconocerse de ella».

Moreno adoptó también la idea de que los vínculos previos entre los miembros de la comunidad eran el sustrato que permitía el surgimiento de un gobernante capaz de mantener la unidad política intacta. La elección del gobernante implicaba, por tanto, la abolición del contrato entre los individuos como la fase de transición de la sociedad natural a la sociedad civil (*pactum unionis*) y la legitimación de un contrato de sujeción (*pactum subjectionis*) (Levene, 1942: 209-210), una idea que fue expresada en los siguientes términos:

> ... y de aquí es, que aunque las relaciones sociales entre los pueblos y el rey, quedasen disueltas o suspensas por el cautiverio de nuestro Monarca, los vínculos que unen a un hombre con otro en sociedad quedaron subsistentes, porque no dependen de los primeros; y los pueblos no debieron tratar de formarse pueblos porque ya lo eran; sino de elegir una cabeza, que los rigiese...

El concepto de los vínculos asociativos entre los miembros de una sociedad no fue una innovación del siglo XVIII, sino que había sido parcialmente desarrollado ya por Tomás de Aquino en sus escritos sobre la relación entre el individualismo y el asociacionismo (Stark, 1972: 231). Por ello, las premisas católicas que Moreno conocía tan bien le permitieron conectar los debates sobre el lugar del individuo en el orden social con los conceptos de derechos naturales sustentados por la Ilustración. Basándose en los mismos considerandos, Moreno pudo incorporar la noción de confederación (*corpo confederatorum*) que Pufendorf delineó en *Le droit de la nature*. Se trataba de una idea que presuponía un cierto acuerdo entre los estados constituyentes del cuerpo político con respecto a la soberanía de los varios países y a los límites consensuales en el ejercicio de tal soberanía. Como el concepto de vínculos orgánicos, el de confederación aludía a la contribución del consenso al bienestar general de los miembros (Stoetzer, 1966, I: 208). Solamente en un contexto en el cual los estados no pudieran defender su propia libertad —tal como sucedía en las colonias hispanoamericanas—, se justificaba por ley natural, según Moreno, la formación de un marco confederativo (Levene, 1942: 142-143).

Por lo general, la selección que Moreno hizo de los aspectos legales y asociativos del nuevo orden no causó conflicto alguno sobre posiciones de principio. Esto le permitió una mayor proyección entre los activistas de la independencia que se inspiraban en doctrinas específicas. Al evitar la confrontación ideológica sobre la futura constitución del orden social, se reforzó el impacto del ceremonial político en la evolución del sistema posemancipatorio; los conflictos se produjeron en torno a los símbolos y rituales, antes que en torno a cambios básicos y estructurales (Fitzgibbon, 1961).

A grandes rasgos, podemos afirmar que Mariano Moreno aceptó en mayor medida que los intelectuales españoles y mexicanos ideas elaboradas en la Ilustración europea. Motivado por una agenda propia, pudo incorporar empero los conceptos del nuevo orden sociopolítico europeo en la elaboración de propuestas institucionales para la nueva nación. Moreno no se sintió obligado a pervertir los conceptos para adaptarlos a la realidad, ni creyó tener que reconocer una fuente única de veracidad y seguridad. Sus argumentos procedían de la tradición hispánica; la autoridad del poder temporal y las premisas universalistas de la religión católica modelaron las líneas de incorporación de los conceptos de la Ilustración. Moreno no vio contradicción alguna entre ambos sistemas simbólicos, subordinando conceptos políticos tales como el constitucionalismo y los derechos individuales a los principios orgánicos de la tradición. Muchos elementos esenciales que hubieran podido revolucionar el sistema político independiente permanecieron así sujetos a perspectivas establecidas.

Esta pauta de interpretación que modeló la esfera comunicativa no quedó sujeta a iniciativas individuales, sino que se institucionalizó por vías diversas, entre ellas la reforma de los marcos educativos de España y los territorios de Ultramar.

Capítulo IV

LA REGULACIÓN DE LAS INNOVACIONES A TRAVÉS DE LAS REFORMAS CURRICULARES EN LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

En diversos países europeos, las academias y universidades jugaron un papel de primera envergadura en el proceso de institucionalización de las tendencias intelectuales que florecieron en el viejo continente a partir del siglo XVII (Allen, 1949; Costello, 1958; Heyd, 1982; Kearney, 1970). Las casas de estudios reflejaron, en sus organigramas, los vectores de las tendencias intelectuales de los distintos países, así como el papel de los diferentes gobiernos en el proceso de cambio. En algunos casos, como en Francia, el motor del cambio se originó en la difusión de una filosofía científica (Fox, 1973). En otros —como Prusia— los intereses pragmáticos del estado tuvieron un peso mayor (Confino, 1973). El gobierno alemán apoyó masivamente la educación superior y la investigación académica (Ben David, 1971). Las variadas respuestas institucionales a la Ilustración tuvieron un denominador común: el cambio en el carácter del pensamiento racional de una aplicación de la lógica pura a una aproximación científica a la realidad. El nuevo modo de conocimiento, que se caracterizó por su base empírica, fue sustentado por la experimentación que desde el siglo XVII transformó en forma gradual y progresiva los métodos de estudio del mundo natural, creando un amplio margen para el análisis crítico (Ben David, 1971; Bleicher, 1982; Hankins, 1985; Merton, 1970; Willey, 1962).

Dentro de esta tendencia no había lugar para que elementos extraños, como las creencias y el dogma, intervinieran entre el conocimiento y la realidad, entre el sujeto y el objeto del conocimiento (Cassirer, 1951: 97). Desde un punto de vista cognitivo, el desarrollo de las ciencias requería dos tipos de actividades: una empírica y la

otra lógico-matemática. Según Piaget, una actividad como la primera modifica el objeto para entender sus propiedades y la segunda enriquece al objeto por medio de la enunciación de nuevas propiedades y relaciones (1972: 48-51). Ambas requieren innumerables operaciones. Cuando las relaciones entre la abstracción y la experiencia están limitadas de antemano (aun implícitamente), el progreso científico se ve impedido.

En el caso de España en el siglo XVIII, las bases de la experimentación y la abstracción fueron determinadas por los objetivos de la corona, un factor externo para el avance de la ciencia desde el punto de vista cognitivo. Las innovaciones y sus patrones de aplicabilidad estaban condicionados por la necesidad de acomodar las nuevas concepciones a los límites de la realidad sociopolítica. Al delimitar la experimentación en función de los dictámenes de la autoridad se limitó la posibilidad de generar un desarrollo científico autosostenido y se reforzaron las percepciones y normas establecidas. Así, y en contraposición al tipo de racionalismo introducido en otros marcos académicos europeos, las instituciones españolas de altos estudios mantuvieron los principios teológicos al tiempo que incorporaron explicaciones empíricas y motivos de «uniformidad racional».

Esta «cultura dirigida», que moldeó las iniciativas individuales, enmarcó también la forma en la cual el nuevo saber penetró en el mundo académico y fue incorporada organizativamente. Las reformas propuestas e introducidas en el plan de estudios de la Universidad de Salamanca, que serán analizadas a continuación, manifiestan las particularidades del proceso de institucionalización de esa cultura. Tal proceso afectó también a la forma de recepción y difusión de las nuevas ideas en los territorios de Ultramar.

LA REFORMA DEL PLAN DE ESTUDIOS

Como en otros países europeos, los intentos de innovación se iniciaron en España a mediados del siglo XVII cuando los «novadores» estimularon los nuevos modos de conocimiento por medio de las academias y los encuentros informales. Los miembros de la corte de Carlos II, tales como Austrias y el cardenal Portocarro, introdu-

jeron técnicas experimentales y nuevos enfoques en la medicina, una línea que Felipe V ya había fomentado desde principios de siglo. Aquellas corrientes, al igual que las reformas propuestas por el fiscal Melchor de Macánez en teología y derecho, aunque escasamente institucionalizadas, fueron el sustrato de las reformas adoptadas posteriormente (Fuente, 1884, III: 214-230; López Piñero, 1966; 1979). Fue en la segunda mitad del siglo XVIII cuando los monarcas Borbones, «mucho más liberales y progresivos» que sus predecesores propulsaron la incorporación organizativa de la «racionalidad práctica» (Sarrailh, 1985).

El apoyo real que recibieron los marcos educativos fortaleció la legitimidad del patronazgo y facilitó la introducción de reformas curriculares destinadas a favorecer metas gubernamentales antes que cambios académicos e intelectuales (Fuente, 1889, III: 94; Peset y Peset, 1974; 1983). Se partía del supuesto de que las innovaciones coincidían con los intereses del estado, tal como otrora —bajo los Austrias— se suponía que la religión coincidía con las metas de un estado unificado. En la introducción a los estatutos del Colegio Académico en 1781, Carlos III expresó tales motivos:

> El fin, y objeto principal del establecimiento de este Colegio Académico, es fomentar con trascendencia a todo el Reyno la perfecta educación de la juventud en los rudimentos de la fe católica, en las reglas del bien obrar, en el ejercicio de las virtudes, y en el Noble Arte de leer, escribir y contar, cultivando a los hombres desde su infancia, y en los primeros pasos de su inteligencia, hasta que se proporcionen, para hacer progresos en las virtudes, en las ciencias, y en las Artes, como es la raíz fundamental de la conservación, y aumento de la Religión, y el ramo más interesante de la policía y el gobierno económico del estado.

La intervención directa de la corona en los contenidos educativos que reproducían la relación religioso-política precedente fue manifestada, entre otras cosas, en la propuesta de reformas del plan de estudios universitario. Mediante la reforma controlada del curriculo, la monarquía aspiraba no sólo a modernizar las universidades, sino también a lograr una mayor uniformidad en las distintas instituciones, como parte de una concepción amplia de consolidación de la unidad del estado (Abellán, 1985: 295; Góngora, 1957: 115). Para lo-

grar tales objetivos, se debía cercenar la autonomía de las universidades tradicionales y cambiar los contenidos y métodos de la enseñanza (Menéndez y Pelayo, 1965, tomo V: 193-194) [1].

La Real Cédula de 1769 dio expresión a la nueva visión del papel universitario en la política de la corona, que delegaba en el Consejo de Castilla autoridad para cambiar el currículo [2]. El conde de Campomanes, fiscal del Consejo, sostuvo que una de las causas principales de la decadencia de las universidades era la antigüedad de su fundación y el plan de estudios que «retuvo las usanzas e impurezas de tiempos remotos» (Lanning, 1967: 107). De allí la necesidad de introducir nuevas «luces intelectuales» e invenciones de eminentes sabios de todas partes del mundo. Por esta razón él apoyó en 1771 la introducción de reformas curriculares.

Las reformas propuestas no implicaron cambios en la estructura normativa que servía de sustrato a la organización rutinaria de las actividades y el comportamiento en la universidad (Peset y Peset, 1969). Tal dimensión cotidiana siguió regulada por las Constituciones de 1422, decretadas por el papa Martín V y enmendadas repetidas veces (en 1561, 1594, 1608, 1618, hasta su codificación en 1625), creando así una divergencia entre los nuevos aspectos cognitivos y las dimensiones del comportamiento. El rey procedió a legitimar tal pauta en el plan de estudios propuesto para la Universidad de Salamanca en 1771 que:

> ... no deroga[ba] los Estatutos de esta Universidad, antes bien, excita[ba] a su puntual cumplimiento y ejecución en todo lo económico y directivo, por no poderse mejorar en esto; pero por lo mismo es preciso que dichos Estatutos se entiendan, cumplan y ejecuten con arreglo a las decla-

[1] En el reinado de Carlos III la actividad reformista cobró impulso con la presentación de los dos planes de reforma educativa de Mayans y Olavide, 1767. Dichos planes partían de consideraciones similares, difiriendo sólo en la perspectiva del racionalismo crítico y en consecuencia en el lugar que reconocían a la Teología en el plan de estudios, López, 1976, p. 109; Mestre, 1976, pp. 45-46. Mayans, quien estimulaba la concomitante introducción de reformas religiosas y educativas, consideraba que la Teología positiva era el núcleo mismo del nuevo plan de estudios. Esta tendencia, que rechazaba el escolasticismo, implicaba una vuelta al humanismo cristiano reivindicado por los pensadores del siglo XVI, Abellán, 1985, pp. 428-433.

[2] Otros atribuyen gran peso a las reformas de la Universidad de Valladolid, Peset y Peset, 1969, p. 10, o a la carta acordada de noviembre de 1770, Álvarez de Morales, 1985.

raciones y providencias contenidas en el nuevo método de estudio, por ser conformes y consiguientes al espíritu de los mismos Estatutos [3].

Así, dentro de los parámetros de la estructura corporativa establecida, las medidas de centralización implicaron una mayor atención respecto de reglas pormenorizadas de organización de las actividades de los distintos cuerpos universitarios. Esto se tradujo en una división más específica de responsabilidades y elaboración de mecanismos de control, en una mayor visibilidad de los intereses y puntos de vista de maestros y estudiantes; en un mayor hincapié de parte de los profesores en sus expectativas salariales, prerrogativas y nombramientos. El claustro universitario se vio así envuelto en cuestiones tales como la pérdida de exenciones o aflicciones financieras, preocupaciones que parecen haber prevenido un genuino interés en las nuevas bases del conocimiento (Addy, 1966: 5-37; Peset y Peset, 1983). El ímpetu innovador permaneció en manos de los agentes gubernamentales quienes entre 1767 y 1777 elaboraron propuestas concretas de cambio para el mundo académico. Las propuestas fueron discutidas por el claustro de la universidad y los representantes del rey. Los argumentos usados durante las discusiones son altamente reveladores de las fuerzas principales que se movían en el proceso de cristalización del conocimiento. Así, por ejemplo, en el Plan para Salamanca, que sirvió de inspiración para los cambios en las universidades coloniales, se denota el desacuerdo entre las autoridades académicas y gubernamentales respecto de las innovaciones a efectuar en las Facultades de Artes, Leyes, Derecho canónico y Teología. Al igual que en la mayoría de las ocasiones, el plan finalmente aprobado fue el producto de ajustes, compromisos y equilibrios variados (Eggleston, 1977: 23).

La reafirmación de las fuentes de veracidad: la Facultad de Artes

La Facultad de Artes proveía, como vimos, las herramientas básicas para la organización jerárquica del saber. Su programa se trans-

[3] El plan de estudios es analizado según a la transcripción de Peset y Peset, 1969.

formó, por tanto, en un área controvertida de reforma, donde se enfrentaron tendencias innovadoras y conservadoras (Addy, 1966: 102-105). Las discusiones se centraron en asuntos relativos a la medida en la cual los contenidos y los métodos de estudio debían o podían afectar la visión del universo. En otras palabras, ambas partes trataban de elucidar la medida en que el «potencial emancipatorio» (Bleicher, 1982: 7) de la racionalidad científica podía llegar a modificar o perpetuar las relaciones entre el ser humano, su medio ambiente y la vida ultraterrenal. Partiendo de puntos opuestos de apertura, ambos sectores presentaron sus opiniones dentro de las creencias compartidas que reflejaban la relación establecida entre la autoridad y los criterios de veracidad.

Los representantes de la corona fomentaron activamente la aceptación de principios de experimentación y observación como instrumentos en la generación del conocimiento, pero prestaron poca atención a las teorías y sistemas analíticos que les servían de sustrato. Los docentes, por su parte, valoraban el saber tradicional como medio de conservación de la armonía entre el dogma y la verdad filosófica. Desde la aparición de Feijoo, se buscaba un marco cognitivo capaz de ligar la razón como inteligencia perfecta con la razón como ley de la naturaleza, de relacionar a Dios con la ciencia. Como vimos en el capítulo anterior, Feijoo había criticado el plan de estudios de las Artes por su incapacidad de preparar a los estudiantes para que desarrollaran una «racionalidad práctica». De manera similar, había lamentado que la metafísica, en lugar de reconciliar a la ciencia y la religión, se hubiese limitado a argumentos sobre la naturaleza divina sin haber penetrado en el campo pragmático. En el *Teatro Crítico Universal* (VIII), Feijoo opinó que:

> Lo que me disuena no es que en los ocho libros *De naturali auscultatione* se traten materias que puedan incluirse en la metafísica, sino que las mismas materias físicas se traten tan metafísicamente. Esta Física con todo el cúmulo de sus máximas esparcidas en ocho libros, no da luz para explicar algún fenómeno, para disolver algún problema, aunque sea el más patente.

Los métodos de estudio que llevaban a los estudiantes a fútiles disputas fueron también objeto de la crítica de Feijoo, por considerarlos inapropiados para el desarrollo de instrumentos científicos.

> Si es un arte instrumental, cuyo fin es dirigir el entendimiento para adquirir las demás ciencias, no veo por qué se hayan de tratar en la *Lógica* con tanta difusión cuestiones totalmente inútiles para este fin.

Según su opinión, no eran las creencias religiosas, sino el método aristotélico, el obstáculo para el progreso del saber experimental que España requería para sumarse a la corriente internacional de la ciencia moderna (Herr, 1958; Marañón, 1935; Palacio Atard, 1964). Dentro del claustro, hubo miembros que hicieron suyos los argumentos de Feijoo y sus contemporáneos al discutir la introducción de innovaciones curriculares. La adopción de Feijoo por parte de los miembros del claustro implicaba no sólo apegarse al eclecticismo como método innovador, sino también a los elementos que reforzaban la potestad del rey, ya que la monarquía abiertamente simpatizaba con las ideas del escritor [4].

Los humanistas criticaron el plan de estudios de las Artes desde otra perspectiva, quejándose del uso excesivo del latín. Como todos los exponentes de la Ilustración del siglo XVIII, ellos también eran hostiles al uso del latín como instrumento de estudio imprescindible. Al igual que en otras universidades europeas y en las universidades coloniales unos años más tarde, ellos atacaban al latín como lengua de instrucción porque, aunque ya corrompida, encubría la ignorancia, creaba falsas pretensiones, alimentaba aspiraciones artificiales, retardaba la aceptación de la literatura moderna y no permitía el avance de la ciencia. Para superar esta situación éstos propusieron reducir el estudio de su gramática a un solo año, mientras sugirieron agregar gramática griega, «humanismo latino» (con lecturas selectas de Horacio, Virgilio y Ovidio), instrucción en español y un medio curso anual en aritmética, geografía, cosmografía y cartografía. Varias de las propuestas estaban inspiradas en las ideas de Erasmo quien, en la búsqueda de la virtud y la autorrealización de la naturaleza humana, trató de reconciliar los clásicos con el cristianismo. El humanismo cristiano había sido adoptado por la Universidad de Alcalá en el siglo XVI pero siguió siendo marginal en la Universidad de Salamanca, donde primó la tradición escolástica (Ba-

[4] La popularidad y admiración por las obras de Feijoo en España llevaron a F. Soto Marne a preguntar si «¿Por ventura está canonizada su doctrina?», Menéndez y Pelayo, 1965, VI, p. 88.

taillon, 1950: 12-26) [5]. Al ser recuperado en el siglo XVIII, aun cuando posibilitó la ampliación de los temas de estudio, esa línea no constituyó una alternativa sistemática a las enseñanzas y los métodos inherentes de la escolástica.

Los docentes de Lógica y Física aristotélica fueron los defensores más acérrimos del enfoque escolástico curricular. Al oponerse a lo que denominaron «la fallabilidad» de la ciencia moderna como vehículo de consecución de la verdad, favorecieron el mantenimiento del plan de estudios de las constituciones de Hontiveros de 1625. Rechazando las proposiciones que el Consejo Real elevó, sostuvieron en el Plan de 1772 que

> no podemos separarnos del sistema Peripatético... Los filósofos modernos no se han adaptado a las metas que el estudio [de las Artes] está destinado a lograr. Por ejemplo, los principios de Newton, que preparan a un perfecto matemático, no enseñan nada a quien desee ser un buen lógico o metafísico. De manera similar, el sistema de Gassendi y Descartes no revela la verdad en la medida que Aristóteles lo hace... Aun si nos desentendiéramos de tal obstáculo, que por sí mismo basta para excluir tales principios de las aulas católicas, entendemos que esos sistemas funcionan sobre la base de principios voluntarios de los cuales se deducen conclusiones inconvincentes a voluntad... Por último, no logramos reconocer en tales sistemas ningún método establecido ni descubrimientos que sean de utilidad en el avance de las ciencias. Por tanto, nos parece innecesario introducir novedad alguna.

Al dejar de lado las premisas racionales de Bacon, Descartes, Locke y Newton, los miembros de la Facultad de Artes reafirmaron una visión de la naturaleza como un sistema jerárquico con Dios como base y fuente de certidumbre. Tal actitud se tradujo en la selección de textos y autores. Por ejemplo, el texto jansenista de *La Lógica de Puerto Real* y los tratados de lógica de Herneccius fueron considerados inapropiados pues no se ocupaban de la física o la metafísica. Purccocio, Malebranche y el anónimo «autor de las Siete

[5] El griego «por ser la lengua del Nuevo Testamento, de parte de los Padres y de Aristóteles», fue aprobado en Alcalá como un medio imprescindible para volver a las fuentes metafísicas del catolicismo. Además del trabajo monumental de la Biblia políglota, Alcalá participaba en el humanismo cristiano dentro de los límites establecidos en sus constituciones, artículo XLV, *Theologica disciplina ceteris scientitis et artibus pro ancillis utitur*, Bataillon, 1950, t. I, pp. 25-26.

Cartas» fueron interpretados como pro cartesianos cuyas proposiciones estaban dirigidas a refutar el orden natural. El texto de Hobbes era inapropiado por ser demasiado breve y el de Locke, por ser demasiado oscuro y peligroso para las nuevas generaciones. Argumentos similares fueron aplicados a la obra de Bacon y Wolf, criticada por el «docto Genuense». La Lógica y Metafísica del «Genuense» (probablemente Antonio Genovesi) y la Física del profesor Musschenbroek de Leyden fueron considerados aceptables. Sin embargo, tales textos eran raros y caros en demasía, por lo cual, de hecho, se incorporó el texto del dominico Goudin (1639-1694), que era «conciso y escrito en un buen estilo latino», para uso en Salamanca durante varias décadas.

La oposición de los docentes no constituyó una barrera infranqueable para la política del Consejo Real. Bajo el impulso de Campomanes, se llegó a un acuerdo sobre ciertos cambios en el programa de estudios. A fin de mantener la estabilidad, el claustro sugirió la redacción de un texto de Lógica que desarrollaría las ideas de Feijoo y el establecimiento de una cátedra de Física experimental en lugar de la cátedra de Física. La incorporación gradual de dichos cambios en el currículo no implicó el reemplazo de la estructura escolástica en pleno. En el siglo XVIII se mantuvo pues un sistema que buscaba la veracidad a través de elementos que iban más allá de la razón humana. Los otros escalones del saber jerárquico fueron erigidos sobre tales fundamentos.

La autoridad en la regulación del orden social: la Facultad de Leyes

Derecho civil

Las reformas propuestas para las facultades de Derecho civil y canónico fueron motivadas por el interés de la monarquía de realzar su preeminencia sobre el poder religioso. Específicamente, las enmiendas del Consejo de Castilla (1771) estaban inspiradas en la experiencia francesa bajo el reinado de Luis XIV, siendo parte de un proceso que, como ya mencionamos, había comenzado en el siglo XVII. Las nuevas corrientes tendían a destacar el derecho local y

estatal en contraposición con el estudio exclusivo del Derecho romano. Tal tendencia penetró gradualmente en las universidades españolas, en detrimento del tradicional interés en el derecho público (Álvarez de Morales, 1985; Jara Andreu, 1977). Los ministros ilustrados propusieron modificar más que los contenidos de los estudios, los métodos de aprendizaje de la jurisprudencia. Los miembros de la facultad, por su parte, se opusieron e intentaron conservar intactos tanto los contenidos como la metodología de los estudios. Las reformas aceptadas constituyeron en última instancia, un compromiso que no logró afectar de manera directa la continuidad de las creencias compartidas.

La iniciativa reformista de Campomanes, destinada a fortalecer el poder real, se dirigía asimismo a corregir la irrelevancia de los estudios para la vida profesional, ya que como lo expresó en el Plan, el currículo establecido no ofrecía al estudiante «... sólidos fundamentos que le sean suficientes para instruirse en lo sucesivo por sí mismo». Inspirado por las reformas introducidas en la Universidad de Valladolid, Campomanes propuso la introducción de una metodología más sistemática y concisa en los estudios de Derecho.

Los docentes se opusieron a toda innovación. Aunque reconocían lo obsoleto del currículo tradicional, consideraban que contenía los preceptos necesarios para la conservación del orden social. Según ellos,

> ... observando nuestras leyes municipales, podemos aprender las ciencias sin dispendio de tiempo y sin temor de haberle consumido en cosas inútiles. Aunque no aprobamos la nimia adhesión de todo lo antiguo, antes bien conceptuamos de común error enristrar para todo la lanza del *quantaque* juzgamos que inventar métodos habiendo el de la Universidad de Salamanca, es querer numerarse entre aquellos de quienes dijo Alciato en *Emblem Philautia, Qui veterum objecta metodo nova dogmata quaerunt Nilque suas praeter tradere phantasias.*

En varios artículos del programa de reforma se atribuía el deterioro de los estudios a la ineficiencia organizativa más que a los contenidos o métodos de estudio. Los miembros de la facultad propusieron consecuentemente continuar con los programas existentes —fijados en 1625— al tiempo que sugerían reformar el aparato administrativo. Los docentes veían en la introducción de los conceptos

racionales una amenaza a la capacidad del sistema legal de moldear la sociedad. Se lamentaban por consiguiente de

> ... las que los Colones del buen gusto llaman economías literarias son poderoso hechizo y roban toda la atención a los que desean y logran unir las apariencias de científicos con las realidades de ociosos.

El compromiso sellado con los agentes del regalismo consistió en la introducción de ciertos cambios en los estudios de Derecho español, de los Concilios Generales y de aspectos de la Antigua Disciplina de la Iglesia. Un acuerdo amplio fue logrado con respecto a los textos. En lugar de consultar las fuentes, el fiscal Campomanes propuso el uso de libros y compendios de estudio de la Ley Justiniana; para el estudio de la Ley Real, sugirió el uso de textos acompañados por documentos históricos y comentarios, en lugar de libros. Campomanes consideró que la combinación del estudio sistemático y sintético del Derecho romano, por un lado, y un profundo conocimiento del Derecho español, por el otro, prepararía mejor a los estudiantes en el ejercicio de su profesión y en la comprensión de los fundamentos racionales del estado monárquico. Consistente con tal línea de razonamiento, los dos años de especialización en práctica legal fueron reemplazados por el estudio del derecho patrio español (Addy, 1966; Peset y Peset, 1969).

Más allá de la revisión de los textos de estudio, la reforma más espectacular introducida consistió en la reducción del programa de estudios en un año. El curso fundamental para los dos primeros años siguió siendo la *Instituta* de Justiniano, pero se dio mayor flexibilidad organizativa al primer año lectivo. En el segundo, se mantuvieron los mismos títulos del Código Justiniano que habían sido seleccionados en los estatutos de 1625. El estudio obligatorio del *Digesto* siguió siendo centro del programa del tercer año. En el cuarto año, se agregaron cursos de Derecho civil y real a la cátedra de Derecho romano (*Volumen*). La *Nueva Recopilación de las Leyes de Indias* fue recomendada para la enseñanza del Derecho español. Tanto los estudiantes de Derecho civil como los de Derecho canónico (bastión de la concepción regalista) debían estudiar derecho patrio durante dos años. El Plan, de igual manera que los estatutos tradicionales, detallaba meticulosamente las materias y los períodos de

enseñanza de las cátedras de *Víspera* y *Prima*. Se justificaba el nuevo esquema al sostener que el estudiante

> ... en seis años de residencia en la Universidad, ya fundamentado en los cuatro libros de la *Instituta*, sabe muchas materias del Códig⊚ y *Digesta*, y medianamente instruido en el *Volumen*, Derecho patrio y canónico, sale de esta Universidad graduado de bachiller *in utroque Jure* y aun capaz de servir a Su Majestad en cualquier empleo.

A través del entrenamiento de los estudiantes en los principios y métodos del Derecho romano, un área preñada de racionalismo metodológico, se amplió la supremacía real. Los letrados y canonistas de la Universidad de Salamanca egresaban muñidos de aquellos elementos tradicionales que les eran necesarios para entender las relaciones de súbditos y gobernantes y reforzarlas en su práctica jurista.

Las teorías basadas en la percepción racional del ser humano y el derecho permanecieron en una posición marginal en Salamanca. Las reglas derivadas de dichas teorías que habrían podido transformar el orden institucional carecieron de articulación en el programa reformado. Aunque se introdujeron ciertos cambios en la forma del Derecho natural y de gentes, impulsado por Carlos III, al ser incorporados en Salamanca, éstos no reemplazaron el sistema convencional ya que de acuerdo con el Real Decreto del 19 de enero de 1770 debieron enseñarse supeditando «... las luminarias de nuestra humana razón a las de la religión católica y mostrando sobre todo la necesaria unión de religión, moralidad y política» (Herr, 1958: 173). Dentro de esta perspectiva, no sólo en Salamanca, sino que todos los reformistas que se ocupaban de las cátedras de Derecho natural reforzaban los vínculos entre la ley, la religión y la moralidad, tal como lo percibía la monarquía. Mayans, uno de los prominentes precursores del estudio de la ley natural como fundamento de la jurisprudencia, propuso seguir los libros de Heineccius. Este autor, que claramente prefería la forma monárquica de gobierno sustentada por un acuerdo original del pueblo, se acercaba a las premisas suarezianas del siglo XVI. Sin embargo, Mayans estableció que de la obra *Element juris naturae* del autor alemán protestante, debían ser expurgadas las partes que la Inquisición consideraba como indeseables. Esta precaución protegería a los estudiantes de lo que P. Fines-

tres consideraba en 1769, como los errores que los autores franceses engendraron bajo el catolicismo. La exclusión de Grotious y la prohibición de Pufendorf dejaron a Heineccius como el texto principal propuesto también por Olavide en su plan de reforma para la Universidad de Sevilla. En su propuesta Olavide ponía énfasis en el uso de la razón natural como un instrumento fundamental tanto en la interpretación de las leyes como en la relación entre la ley natural y la política para el buen gobierno de los pueblos. Para él la ley natural proveía los elementos que permitían entender los intereses legítimos del estado al igual que los de los ciudadanos[6] (Addy, 1966; Álvarez de Morales, 1985; Jara Andreu, 1977; Peset y Peset, 1969). En tal sentido, las reformas incorporadas al plan de estudios de todas las universidades cristalizaron como medios de estabilizar el orden legal y fortalecer la posición de los graduados como agentes de continuidad y legitimidad.

La introducción de estudios de Derecho natural alrededor de 1787 en Salamanca, que sirvió como modelo para las universidades hispanoamericanas, facilitó la perpetuación de los dos sistemas de conocimiento dentro del mismo marco[7]. Aquéllos no pasaron a formar un solo cuerpo legal sustentado por una fuente única de verdad y legitimidad (Jara Andreu, 1977: 63-67). Tampoco entraron en una confrontación de principios teóricos o metodológicos.

[6] Algunas universidades, tales como Valencia y más tarde Granada, prefirieron las *Institutiones juris naturae et gentium* de Almicius, quien en el título de su obra había indicado que estaba «de acuerdo con los principios católicos». Él, al igual que Heineccius, veía el origen de la sociedad en el deseo a resistir a los hombres perversos y consideraba al *pactum* y la ley fundamental como la base del estado. Sin embargo, Almicius había dejado incierto el derecho a resistir la opresión y prefería un «gobierno mixto» a la monarquía pura, Herr, 1958, p. 179.

[7] La ley natural y la de las naciones había sido introducida anteriormente en el programa de los Reales Estudios de San Isidro en 1771. Todos los abogados que solicitaban una licencia en Madrid debían estudiarla durante un año. En 1776 se estudiaba también en las provincias. Ese mismo año Joaquín Marín y Mendoza publicó una *Historia de derecho natural y de gentes* que debía servir de guía para estudios subsecuentes. Desde su perspectiva él mantenía fidelidad al decreto real, reafirmando el concepto de ley natural como «... una colección de leyes que procedían de Dios... y se llamaban naturales porque no fueron hechas por los hombres, sino por el autor de la Naturaleza...». Él reafirmaba la validez de Grotius y Pufendorf y se refería al *Contrato Social* de Rousseau como un «escrito detestable» dado que le atribuía la soberanía a la voluntad popular y colocaba a la religión bajo el control del gobierno civil. Además, esos escritos negaban la autoridad tanto de los autores sagrados como de los profanos en favor de la razón correcta, Herr, 1957, pp. 173-177.

Antes bien, a partir de entonces, consideraciones políticas pasaron a afectar la dinámica de las subsecuentes transformaciones.

Derecho canónico

Las reformas incorporadas en el plan de estudios de Derecho canónico indican un área de acuerdo más amplia entre el Consejo y el claustro, que en el caso del Derecho civil. Ambos sectores reconocían el papel intelectual de la facultad en la implementación de las premisas regalistas, básicamente, su contribución a la cristalización de la supremacía de la autoridad temporal.

Tal concepción comenzó a difundirse en 1713, cuando Macánez propuso reducir la primacía del Derecho canónico en las disposiciones pontificias o decretales, así como en los otros compendios. Éste sostuvo que en su lugar se debía enseñar la antigua disciplina de la Iglesia y la historia de los concilios ecuménicos y nacionales (Fuente, 1889, III: 214-235). Mabillon, un galicano moderado, fue uno de los autores franceses que tuvieron mayor influencia en la elaboración de las propuestas de los reformistas españoles (Góngora, 1957: 110-115)[8]. Las tendencias galicanas recibieron renovado impulso en 1771 cuando los reformistas sugirieron introducir el estudio canónico tradicional en lugar de los decretales, ya que aquéllos

> ... representan las costumbres y hechos de los Santos Padres, que contienen el régimen y ordenación de la Iglesia, que son conclusiones derivadas del Evangelio y Libros Canónicos y en las cuales se ve representada la disciplina más pura, con que floreció la Iglesia en los ocho primeros siglos y cuya restauración ha deseado siempre la Iglesia...

La sustitución de los decretales implicó el debilitamiento de la autoridad de Roma en materia temporal, pero pudo significar una

[8] Otro escritor de gran influencia fue el abate Claude Fleury, quien sugería que el intelectualismo pragmático del siglo XVIII estaba basado en argumentos históricos y eclesiásticos. Sin embargo, su *Histoire de l'Eglise* y su *Discours sur l'Histoire Ecclesiastique* eran más controvertidos que los trabajos de Mabillon. Los escritos de Rollin, el famoso rector de la Universidad de París, y de Bousset, la figura dominante de la Iglesia francesa bajo el reinado de Luis XIV, también circulaban en el mundo hispánico. Sin embargo, parece ser que sus influencias fueron mucho más limitadas, Góngora, 1957, pp. 113-115.

amenaza paralela a los poderes terrenales. Interpretar el lugar del ser humano en el mundo teniendo como punto de referencia los cánones como fuente suprema de autoridad encerraba el peligro de ser usado, como en el cristianismo primigenio, de trampolín para el renacimiento del sacerdocio autónomo. En otras palabras, el marco del racionalismo ocultaba una amenaza potencial contra el poder temporal de la corona. No sorprende pues ver a Campomanes oponerse a la sistematización racional de la creencia, para lo cual adujo que las disciplinas sobrecargaban el programa sin necesidad, ya que «... sirven sólo para la decisión de los pleitos eclesiásticos, sin que se encuentre en ellos noticia alguna de la pura disciplina antigua». El peligro mencionado fue obviado al exigir que los estudiantes y docentes estudiaran Derecho civil antes de entrar en la Facultad de Derecho canónico. «Ningún profesor podrá ser admitido a oír sagrados Cánones sin acreditar primero haber asistido dos cursos continuos a cátedras de Derecho Civil en ésta o en otra Universidad aprobada.»

El logro de un conocimiento amplio de Derecho civil estaba destinado a estructurar en los estudiantes esquemas interpretativos que aseguraran, una vez aplicados al estudio del Derecho canónico, la fidelidad al monarca como representante supremo del orden social. Se evitaría de esta manera que los sacerdotes pudieran devenir agentes autónomos, estructuradores de premisas culturales básicas, en competición con la visión monárquica de tal orden.

Los ministros reales trataron de modelar los esquemas interpretativos de los estudiantes también a través de la selección de los textos de estudio, con el propósito de afianzar la autoridad política. Los textos elegidos enfatizaban el reconocimiento de los derechos jurídicos del estado para imponer su arbitrio sobre los cuerpos eclesiásticos. El fiscal estimuló con vehemencia el uso de textos extranjeros. Campomanes opinaba, por ejemplo, que la *Paratilla* de Inocencio Cironio —interpretada por Van Espeen, profesor de Louvain— analizaba el tema de la jurisdicción de la corona y la Iglesia de mejor forma que los textos de los canonistas españoles (Álvarez de Morales, 1985: 131). La obra de Cironio junto con la de Fleury y Bousset, fue altamente recomendada en el estudio canónico. El *Jus Ecclesiasticum Universum* escrito en 1700 por Van Espeen jugó un papel importante en la definición de las relaciones entre las autorida-

des políticas y religiosas bajo el despotismo ilustrado. Una importante contribución de dicha obra al galicanismo fue la introducción —bajo el impacto del jansenismo moral— de las ideas políticas de la escolástica aristotélica a la comunidad eclesiástica (Góngora, 1957: 124-125) [9].

Generalizando, las reformas del plan de estudios canónicos estuvieron destinadas a realzar el poder real a costa de los derechos pontificios. Sin duda, desde la perspectiva de la tradición de Salamanca, ello implicó un cambio en la interpretación del concepto de autoridad. Al trasladar el énfasis del poder eclesiástico al poder temporal del monarca, se crearon vacíos en otras áreas del currículo donde no fueron elaborados lazos epistemológicos adecuados. Los cambios no implicaron el reconocimiento de la autoridad del racionalismo empírico en la estructuración de la visión del ser humano, la naturaleza y la sociedad. Se trató tan sólo de generar legitimidad para la autoridad temporal como una fuente de creatividad fidedigna y guía en el camino de la verdad [10].

El realce de la autoridad suprema: la Facultad de Teología

La introducción de reformas en la Facultad de Teología tuvo implicaciones más amplias que el tema de las jurisdicciones y prerrogativas de los poderes civiles y apostólicos. En este caso, se trataba de la reafirmación de la uniformidad en la interpretación de la ley divina y los preceptos compartidos, de acuerdo con la visión del regalismo. Por ello, los cuerpos gubernamentales y académicos se enfrentaron a menudo en materia de fe, revelación y exégesis. Las

[9] El escritor galo apoyaba fuertemente la intervención del estado en la «disciplina externa» de la Iglesia como un medio de preservación del bien común. Dentro de esta línea él también aprobaba el nombramiento de los obispos sin necesidad de confirmación pontificia. Jovellanos mismo expresaba su acuerdo con el estudio de Van Espeen debido a «... la abundancia y elección de su doctrina, por la pureza y exactitud de sus principios, tomados en las fuentes más puras, y por la sana e ilustrada crítica con que los ha derivado de ellas», Sarrailh, 1985, p. 166.

[10] El Informe presentado por la universidad en 1814 especificaba el cambio en el programa de estudios, incluyendo las cátedras de Derecho natural y de gentes, Derecho público y Constitución española, Economía política, y otras. El discurso empleado en el Informe parece indicar claramente la adopción de principios racionales en la modelación del sistema legislativo, Jara Andreu, 1977, pp. 98-101.

partes enfrentadas compartían aun así puntos comunes con respecto a la naturaleza de los seres humanos y de la salvación.

El tema fundamental en disputa entre el Consejo y el claustro se centró en el grado en que las concepciones regalistas podrían penetrar en la interpretación del dogma y la doctrina teológica. Los agentes de las concepciones regalistas estaban profundamente interesados en supervisar la interpretación correcta de la ley divina por el poder civil, pero, más aún, buscaban reforzar el derecho de la autoridad temporal y de fijar los límites del derecho eclesiástico (Hera, 1963: 86-91). En su Juicio Imparcial el fiscal Campomanes sostuvo que:

> ... para esclarecer este punto... y llegar a conocer con claridad los derechos de la Iglesia y los de sus Ministros, conviene reflexionar su esencia y constitución. Este cuerpo todo espiritual que se compuso de individuos de las sociedades civiles perfectamente constituidas, tiene objeto más superior que los afanes de la tierra. Su fundamento consiste solamente en la unión de la fe que es el único fin que se propone: a este centro se dirigen y al mismo vuelven todas las reglas de su gobierno exterior; todo lo demás que no es de esta línea es ageno a su inspección.

Para tal fin, el Consejo elevó propuestas curriculares para el estudio de la Teología. Su propósito era difundir nuevos esquemas cognitivos e interpretativos mediante la eliminación de distintas cátedras, la introducción de nuevas disciplinas y la sistematización de los métodos de estudio. Al mismo tiempo, la reforma crearía esquemas uniformes, aboliendo las diferencias existentes entre la potestad civil y la potestad religiosa.

Después de la expulsión de los jesuitas en 1767, la corona se opuso a las cátedras controladas por las órdenes religiosas. La cancelación de las cátedras de Suárez, Durando y San Isidro sentó precedente para exigencias suplementarias por parte de la corona. Las órdenes se opusieron por supuesto a la eliminación de su autonomía en la exégesis del dogma y a la cancelación de las cátedras, donde un mismo autor podía ser interpretado de acuerdo con los variados preceptos de cada orden. Las órdenes propusieron crear cuatro cátedras de regencia: Teología moral, santo Tomás, san Anselmo y Escoto. Los textos que sugerían eran el padre

Lamy para las Santas Escrituras; Gonet, Aguine y «Mastrio» para los cursos restantes (Addy, 1966; Peset y Peset, 1969; Rodríguez Cruz, 1986) [11].

Al oponerse, el fiscal sugirió que los miembros de las diferentes órdenes deberían estudiar en las cátedras particulares de Santo Domingo, San Francisco o San Benito. Planteó asimismo la necesidad de incluir como requisito para los miembros de todas las órdenes las cátedras de Teología moral, Durando, Santo Tomás, Suárez, Físicos (se ocupaba de los libros de Aristóteles sobre el tema), San Isidro, San Anselmo y Escoto. Todos por igual habrían de emplear la *Summa* de santo Tomás como texto principal. Campomanes buscaba preparar así el terreno para generar una uniformidad de conocimiento sobre la naturaleza del orden cósmico, la sociedad y la autoridad secular.

Existían discrepancias en la forma en que cada uno de los cuerpos entendía el concepto de revelación. En consonancia con la visión de uniformidad racionalista de los Borbones, el consejo propuso que los aspectos normativos y prescriptivos de la revelación deberían ser instituidos por medio de la teología positiva. Ello podía servir para desarrollar los factores que explicarían la relación entre el contexto dogmático-teológico contemporáneo y sus raíces en la revelación. Por ello, Campomanes propuso para la cátedra de Lugares Teológicos el estudio obligatorio de los escritos de Melchor Cano y en especial del «Juicio Imparcial» donde Cano apoyaba los argumentos realistas (Álvarez de Morales, 1985: 107) [12].

El fiscal sostuvo que la verdad revelada en el devenir histórico podría servir para explicar la génesis de la supremacía de la autoridad civil en el ámbito temporal. La sistematización y racionalización de las verdades reveladas, tales como son indicadas por la tradición, permiten entender la transición de lo obvio y manifiesto (*pius quoad*

[11] La obra de criticismo bíblico de B. Lamy, (1604-1700), era popular en todas las universidades, vg. su *Apparatus and Biblia Sacra.* El cardenal Joseph Sáenz de Aguirre fue jefe de estudios y abate del convento de San Vicente de Salamanca por muchos años; ocupó varias cátedras en Teología y escribió sobre san Anselmo. El polémico franciscano Mastrus, 1602-1693, fue defensor de Escoto. El escolástico dominico francés Gonet, 1616-1681, defendió entusiastamente a santo Tomás.

[12] Melchor Cano, 1509-1560, había sido alumno de Francisco de Vitoria en Salamanca y delegado del Concilio de Trento. Trató de establecer fundamentos científicos para la teología y fijar reglas para su uso polémico.

nos) al orden del ser y la inteligibilidad (*pius quoad se*) (Van Ackeren, 1981: 46-47). Mediante el uso adecuado de la razón en consonancia con los principios establecidos, la experiencia religiosa del ser humano puede llegar a constituir un cuerpo unificado de doctrinas coherentes que podrían servir de guías prácticas para la acción, sin pecar por ello a la verdad (Adam, 1921: 293-295). Los límites de los preceptos canónicos podrían ser interpretados, por tanto, como deducciones razonables de la fe. La misma razón que va más allá de la fe ayudaría a explicar las reglas por las cuales la autoridad civil establece su hegemonía en los asuntos mundanos.

Los miembros del claustro consideraban que se debía captar la verdad y entender la realidad por medio del razonamiento escolástico. La aproximación teórica de conjunción de la razón y la fe en pos de la salvación no debía ser basada necesariamente en la información histórica. Más aún, el claustro sostenía que el conocimiento de la metafísica era el arma más efectiva contra la herejía. El método escolástico era definido como «... el más acertado... y el único que se puede ordenar y establecer para el bien de la Iglesia y el Reino». Al mismo tiempo, el claustro se oponía a la introducción de la Teología positiva como una rama autónoma de estudio, pues

> ... una es la Ciencia en la Sagrada Teología que se compone de las dos: es parte la positiva de la Teología, en cuanto suministra los principios de que se ha de valer esta Ciencia: lo es también la Escolástica en cuanto de éstos deduce las verdades, que conducen a sostener con solidez, e inteligencia las que son infalibles, y reveladas para nutrir la Fe en nuestras almas, aumentarla y defenderla...

Los miembros del claustro advertían también contra el estudio de la teología dogmática, a menudo confundida con la historia de los dogmas. Consideraban que la enseñanza de la teología dogmática, y no el estudio de la verdad revelada a través de la teología positiva, era una fuente peligrosa de herejías. De hecho, en su esfuerzo por explicar cómo la verdad se desarrolla con el paso del tiempo, el estudio de la historia del dogma, aunque necesario y útil en otros sentidos, se ocupaba de los cismas heréticos y el riguroso criticismo podría convertirse en un elemento de juicio que impactaría la mente de los principiantes.

El claustro sugería subsanar esos problemas por medio de la creación de dos nuevas cátedras: Lugares Teológicos (o Elementos de Teo-

logía) e Historia Eclesiástica. Tales estudios partirían del presupuesto de que la razón debería ser verificada por la historia y proveerían elementos metodológicos para ayudar a entender la revelación en su contexto contemporáneo. De ahí que podrían ayudar a organizar la investigación y la experiencia religiosa sin proveer aquellas informaciones que generan criticismo e interrogantes. Se habría de asegurar el papel de la fe en la búsqueda de la verdad.

En suma, el claustro, al representar el poder religioso, y el consejo, que representaba al poder político, se remitieron a la Teología como fuente suprema de veracidad. Se distanciaban en el uso que hacían del método teológico de interpretación de la verdad y en la concepción que tenían de los derechos legítimos de la autoridad. Por un lado, el mundo académico evitó considerar el contexto histórico al intentar explicar la revelación y especialmente sus contenidos; la antigua disciplina de la Iglesia era transmitida y validada a través de la escolástica y una variada interpretación del dogma. Por otro lado, los representantes del gobierno estimularon el uso de elementos históricos sistemáticos para entender el alcance de la revelación. A través de la teología positiva y de una interpretación monolítica de la doctrina aceptada, deseaban adaptar el significado último de la verdad a los cambiantes requerimientos del despotismo.

Tales divergencias no implicaban un desvío de las creencias aceptadas sobre la revelación, que servían de base al plan de estudios. Dentro de tales límites, la razón serviría de base a las normas que conferían a la autoridad el derecho de revelar la verdad y la obligación de regular la vida individual y colectiva. Se debía emplear la razón para llegar a un acuerdo entre la jurisdicción de las autoridades civiles y eclesiásticas, ambas destinadas a la salvación de los seres humanos. Se previno de esta manera que la divergencia de ideas pudiera haber socavado los fundamentos del saber compartido. Una constelación de factores motivó por tanto la coexistencia de la especulación, la tradición y la revelación en la conformación del sistema de veracidad. Más aún, los métodos de lógica formal permitieron la incorporación de observaciones científicas sobre las formalidades del estudio, sin afectar por ello a la concepción básica de la naturaleza humana y del orden sociopolítico. A pesar del gran interés de las altas esferas gubernamentales, el plan de estudios permaneció incólume ante los impulsos reformistas, como lo atestigua la

Real Cédula del Consejo de Castilla de 1786 (Álvarez de Morales, 1985: 97; Bustos, 1901: 66). Los cambios del plan de estudios fueron concebidos en términos de nuevas coordinaciones administrativas tendentes a reforzar la unanimidad y la centralización, antes que en términos de nuevos contenidos estructurales. Así, en la Novísima Recopilación, en 1786 (8,7,13) se decía que:

> ... en este particular [duración del curso] como en los de matrícula, asistencia a cátedras, exámenes para el pase de unas a otras, número de cursos para los grados mayores y menores, y rigor con que ha de probar la suficiencia de los graduados, y formalidades y documentos... mandadas guardar con respecto a la Universidad de Salamanca, se observen y cumplan en todas las demás de estos mis reinos las resoluciones y providencias de que se hace expresión en esta mi Real Cédula, conforme a las asignaturas, cátedras y enseñanzas que respectivamente tuviese cada una de ellas.

Los mismos conceptos fueron transmitidos a las colonias, donde las universidades del siglo XVIII atravesaron también un proceso gradual de incorporación del nuevo cuerpo de saber. Los centros secundarios del saber, las sociedades y academias fundadas por la corona, pasaron progresivamente a cumplir el papel de promotores de los grupos organizados. Ese desarrollo será detallado en el capítulo VI, después de analizar en el próximo capítulo los patrones de introducción de las reformas impulsadas por la corona en las colonias.

Real Cédula del Consejo de Castilla de 1786 (Álvarez de Morales, 1988: 97; Rozas, 1801: 66). Los cambios del plan de estudios fueron concebidos en términos de nuevas concepciones científicas tendentes a reforzar la autoridad y la centralización, antes que en términos de nuevos contenidos estrictamente. Así, en la Novísima Recopilación, en 1786 [illegible] se decía que:

> [illegible] asistencia a cátedras, conferencias para el paso de unos a otros, número de cursos para los grados mayores y menores, y rigor con que se ha de probar la asistencia de los graduados y juramentos y documentos [illegible] con respecto a la Universidad de Salamanca [illegible] las asignaturas, cátedras y enseñanzas que separadamente [illegible] cada una de ellos.

Los mismos conceptos fueron trasladados a los colegios, donde las universidades del siglo XVIII atravesaron también un proceso gradual de incorporación del nuevo cuerpo de saber. Los contenidos del saber, las facultades y academias [illegible] por la corona, pasaron progresivamente a cumplir el papel de promotores de los grupos ilustrados. Este desarrollo será detallado en el capítulo VI, después de analizar en el próximo capítulo los procesos de introducción de las reformas impulsadas por la corona en los colegios.

Capítulo V

LA MODELACIÓN DE LOS ESQUEMAS INTERPRETATIVOS EN LAS UNIVERSIDADES COLONIALES

Como en Salamanca, la introducción de las reformas en los planes de estudio de las universidades coloniales fue concomitante a los cambios introducidos por los Borbones en otras esferas sociales. Más que un cambio radical en el paradigma del conocimiento, aquéllas fueron diseñadas para reforzar los fundamentos y prerrogativas de la monarquía. De ahí que los nuevos métodos de estudio de la filosofía y la ciencia experimental fueran absorbidos sobre los fundamentos del escolasticismo establecidos desde el siglo XVI. Las ideas que penetraron en las colonias españolas fueron integradas de manera coherente, evitando el surgimiento de conflictos entre las nuevas nociones y el sistema de autoridad establecido.

INNOVACIÓN Y CONTINUIDAD: LAS REFORMAS EN LA REAL Y PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE MÉXICO

La incorporación en la Universidad de México de los cuerpos de conocimiento desarrollados en Europa fue acompañada por la difusión del concepto de «regalismo» en el sistema educativo [1]. Durante el período de institucionalización de los cambios curriculares, la universidad atravesó un proceso acelerado de crecimiento y desa-

[1] Así, por ejemplo, basándose en el Catecismo de la Revolución Francesa, la monarquía publicó en 1793 el así llamado «Catecismo del estado según los principios de la religión». Dentro de un marco de discurso religioso se hablaba en él de los derechos y deberes para con el gobierno. El Catecismo, que estaba destinado a afirmar la supremacía del rey sobre la Iglesia, generó la oposición decidida de la Inquisición, Tanck Estrada, 1977, p. 227.

rrollo académico. De 1735 a 1785 se duplicó el número de diplomas académicos, en proporciones con mucho superiores al nivel de crecimiento demográfico [2]. La cátedra de Teología de Suárez fue establecida en 1723; los estatutos de la biblioteca fueron aprobados por el rey en 1761; la cátedra de Lenguas orientales fue iniciada en 1764 y los estatutos de la universidad fueron reimpresos en 1775 (Reales Cédulas, 1946: 200-205).

Las reformas curriculares propuestas en México siguieron las líneas elaboradas por el fiscal Campomanes para la Universidad de Salamanca. La reacción del claustro novohispano fue similar a la del español. La nueva política del rey fue aceptada y fueron ideados procedimientos variados para integrar las tendencias innovadoras dentro del marco existente.

El claustro de México aprobó el decreto de la Real Cédula de Carlos III de 1767 en la cual éste ordenó que «... [la] lógica debería ser enseñada sin disputas escolásticas y de acuerdo con las luces del siglo». Al mismo tiempo, los exámenes de graduación se guiaron por las condiciones establecidas en el artículo 32 de las Constituciones de la Real y Pontificia Universidad de 1775 que exigían para el bachillerato de Artes que

> ... present[en] y manten[gan] en el Acto previo de su examen los Estudiantes nueve conclusiones, temas, argumentos, o puntos de disputa que a lo menos no contradigan abiertamente a los Sistemas Aristotélicos, y bastara, que sean tan comunes y adoptables, que nadie los impugne.

Las mismas reglas que perpetuaban el marco escolástico relegaban las nuevas tendencias filosóficas a las actividades extracurriculares, es decir, a

> ... aquellos Actos que no son de examen, y se llaman de Parte, porque ningún Estatuto obliga a mantenerlos, [entonces] es libre a cada uno defender las opiniones de los Filósofos Modernos, así en Física como en Metafísica.

[2] La Universidad de México confirió 39.367 diplomas entre 1550 y 1821. Aproximadamente 16.600 fueron otorgados durante el siglo XVII. A comienzos del siglo XIX el alza en el número de licenciados y doctores en Teología fue más moderado que en las otras facultades, Lanning, 1959.

Las reglas constitucionales no sólo reforzaron los aspectos formales del método escolástico, sino también su estructura interna; en contraposición a la «Nueva Filosofía», se mantenían los vínculos entre la metafísica y la física. Descartes, Newton y Gassendi fueron conocidos a través de los programas de la Facultad de Artes que incluían filosofía, botánica, química y otras disciplinas modernas. Hacia 1774 el libro del padre Gamarra, *Elementa Recentiores Philosophia* era el libro de texto principal usado por los estudiantes en esas áreas. La introducción de temas innovadores fue acompañada por el surgimiento de interrogantes fundamentales sobre la ética, una disciplina que supuestamente podría ayudar a los seres humanos a conocer sus obligaciones hacia Dios, para con sus semejantes y para consigo mismos. Esto implicaba que la mayoría de las tesis preparadas y defendidas en la facultad se ocupaba de principios puros de la doctrina como, por ejemplo, que el duelo es ilícito o que el suicidio atenta contra la voluntad divina. En forma paralela, las tesis proclamaban doctrinas que reconocían la legitimidad del régimen monárquico. En su mayoría, aquéllas concluían destacando que todo acto ético contribuye al beneficio público. No se hacía mención de la felicidad individual, un aspecto realzado por las nuevas tendencias filosóficas individualistas en otros países.

Escribiendo sobre las condiciones de la universidad hacia fines del siglo XVIII, Carrillo Pérez indicó que de las 24 cátedras dictadas, cuatro eran de medicina, cuatro de matemáticas, una de lengua mexicana y una de otomi; el autor se lamentaba de que no hubieran cátedras de Química, de Física experimental, de la Anticuaria, de Historia eclesiástica, de la Natural, de la Patria, de las Lenguas muertas, de las orientales, de la Francesa y otras vivas [3] (Martínez del Río, 1951: 30).

Según los libros de claustro parece ser que la mayor preocupación de los miembros concernía, más que a los nuevos campos de estudio, a los salarios de los maestros, los nombramientos, las preferencias, y otras cuestiones diarias. La renuencia a introducir nuevas cátedras no era un fenómeno reciente, sino que parecía remontarse a un proceso establecido ya a mediados de siglo. Por ejemplo,

[3] El hecho de que desde 1779 les estaba prohibido a los doctores de medicina ser rectores, parece indicar la posición marginal de la disciplina dentro de la universidad.

bajo la influencia del humanismo cristiano, un graduado propuso en 1762 la creación de cátedras de Hebreo y Griego [4]. Tal como es expuesto en las Constituciones de 1775 la propuesta fue rechazada por el claustro, puesto que

> ... no se pueden ni es justo erigir ni extender cátedras algunas, y mucho menos aquellas que se dotaran por personas particulares. Ordenamos que no se pueda innovar en la erección y conservación de las cátedras que hoy quedan señaladas, ni añadir ni quitarse otras algunas.

De acuerdo con la tradición mexicana, que permitía la intervención de las autoridades locales en los asuntos internos de la vida universitaria, la petición fue elevada a consideración de un procurador de la Audiencia. En su respuesta, el procurador consideró necesario mantener el marco existente, ya que:

> Cuando se fundó la Universidad se crearon todas las cátedras necesarias y no se pensó en la de griego porque se creyó que entre los griegos no hay ahora sino ignorancia, y en cuanto al hebreo no es necesario por estar traducida la Escritura al latín por san Jerónimo, declarada la traducción legítima por el Concilio de Trento y, además, los herejes de estos tiempos han tomado el refugio de ocurrir a los originales; si estos héroes que arguyen en hebreo (que por acá no han llegado) no se convencen con la traducción de san Jerónimo, menos se convencerán con la que otro hiciere.

La Real Cédula del 7 de febrero de 1764 que dictó la creación de una cátedra de Lenguas orientales tampoco cambió la opinión de los miembros del claustro sobre la utilidad del nuevo estudio. Cinco años más tarde, el fiscal informó al virrey que la muerte del supuesto benefactor implicaba el fin del proyecto (Jiménez Rueda, 1955: 11-20).

Los estatutos de la universidad fueron el instrumento más eficaz que usó el claustro para oponerse a las innovaciones de cátedras. Apoyándose en los considerandos formulados dos siglos atrás, los miembros del claustro podían refrenar la difusión de nuevas ramas del conocimiento, o restringir su impacto. En 1790, por ejemplo, el

[4] Aunque la obra de Erasmo circuló libremente durante el siglo XVI, parece ser que tuvo sólo un impacto reducido en el desarrollo intelectual de México, Martínez del Río, 1951, p. 12.

claustro en pleno se negó a permitir que el director del nuevo jardín botánico pudiera concurrir a una reunión vital para el desarrollo del jardín; los estatutos no habían anticipado (en el siglo XVI) la creación de jardines botánicos (en las postrimerías del siglo XVIII), pero ello no molestaba a los miembros del claustro para oponerse a las prerrogativas del nuevo director (Lanning, 1946).

Al introducir innovaciones curriculares de esta manera, la universidad se encontraba en una posición ambigua con respecto a la diseminación de las ideas científicas y filosóficas de la Ilustración (Luque Alcaide, 1970). En una época que favorecía los métodos racionales, la universidad seguía favoreciendo el estudio de memoria, indicando que todavía primaba la validez de una fuente única de saber como medio legitimador del conocimiento, antes que la indagación crítica del saber. Aunque el método didáctico de dictado que forzaba a repetir el material, el *verbatim*, llevó a la huelga a los estudiantes de Teología en México (al igual que a los del Colegio de Cirugía en Guatemala), la repetición mnemotécnica continuaba teniendo preferencia en el mundo académico (Lanning, 1956). Parece que la monotonía silenciosa de esa repetición, además de reforzar los parámetros del conocimiento existente, servía de freno en la penetración de nuevas formas de saber.

Las Constituciones de 1775 contienen varios ejemplos de la alta estima en que se tenía al estudio de memoria. Pedro Paz y Vasconcelos, ciego de nacimiento «... todo lo aprendió con sólo oír; mas con tal perfección que oportunamente citaba autores, lugares y aun páginas en oposición a una cátedra de filosofía».

El doctor Pedro de la Barreda podía

> ... decir de memoria cualquier texto que se le preguntara de todo el Derecho canónico y civil; dar las razones de decir y de dudar del texto propuesto; argüir de repente contra cualquiera conclusión que se le propusiera.

La importancia que se atribuía a la capacidad de memorización para la concesión de diplomas resalta en el caso de Antonio Lorenzo López Portillo quien, en 1754, necesitó sólo tres días para presentar sus conclusiones a todas las facultades, según lo recopiló Osores (1908, tomo I: 52-55):

> [P]ropuso en libelo impreso defender el 28 de mayo, por mañana y tarde, los cuatro tomos de Filosofía del P. Lozada, los tres de Teología del P. Marín y la famosa disertación eucarística del Ilmo. P. Rabago, prometiendo defender no sólo las conclusiones principales de estos autores, sino todo su sistema, doctrinas, pruebas y soluciones... para el 6 de junio ofreció defender por la mañana, todas las decretales de Gregorio XI, conforme a las notas del Dr. González, prometiendo defender todas y cada una de las doctrinas que se hallan en los cinco tomos de este autor, de modo que consiliaría las que parecieran discordes... por la tarde prometió decir de memoria y explicar cualquier párrafo de la *Instituta* y defender todas las obras de Arnaldo Vinio y para el 11 de junio ofreció defender todas las conclusiones y doctrinas de los diez tomos académicos de Antonio Fabro, cuatro en la mañana y seis en la tarde... [5]

Fue a través de la cátedra individual antes que por medio del sistema universitario por donde las innovaciones penetraron en la universidad. En lugar de enfrentar las reglas que cortaban la posibilidad de difundir nuevos textos, algunos docentes decidieron por propia iniciativa introducir las ideas de Copérnico, Newton, Locke y Condillac entre el alumnado (Lanning, 1967: 715). Sin obtener legitimación formal, las nuevas concepciones no podían penetrar en la esfera pública y ceremonial, sino que permanecían en el ámbito del aula. Sin embargo, existen indicaciones de que algunos de los postulados de los filósofos modernos penetraron en el mundo académico; en las tesis presentadas durante la última década del siglo XVIII, abundan expresiones tales como «mecanismo» y «duda metódica». Mientras algunas tesis defendían el método cartesiano y sus nociones sobre la relación entre cuerpo y alma o los conceptos sobre la

[5] Muchos ejemplos similares son citados en las Constituciones de 1775. Así, el doctor Juan Molina de Muñoz «... pidió se le designaran puntos en toda la *Summa Teológica* de santo Tomás, y habiéndole determinado entre que le ofreció la suerte... [lo] dijo a la letra de memoria... y lo comentó de *verbo ad verbum* y después excitó sobre él ocho cuestiones sobre las que habló con grande erudición y magisterio por espacio de dos horas. En otra ocasión públicamente propuso ciento cinquenta y cuatro puntos del Maestro de las Sentencias (Pedro Lombardo) para que de ellas se indicasen cuatro sobre las cuales dictaría a cuatro amanuenses a la vez».

Fray Francisco Naranjo repitió en la oposición «... todas las cuatro partes de Santo Tomás, de memoria barra a barra. Y para que se eche de ver que esto es verdad, "abran ahí en cualquier parte, y pregúntenme cualquier artículo de los que salieren". Y oyendo una monstruosidad como ésta, para prueba de ella le fueron abriendo y preguntando los artículos que iban saliendo, y él los iba repitiendo más aprisa de memoria que el otro los iba leyendo en el libro... y viendo esta monstruosidad, cesó el acto con admiración de todos, diciendo *Nunquam sic locutus fuit homo* que desde Adán acá no se había visto tal monstruosidad...».

naturaleza de las cosas y su causalidad, otras negaban sus afirmaciones, rechazando la identificación entre alma y pensamiento, entre sustancia y extensión, o su teoría sobre los brutos [6]. Otros estudiantes hacían compatible la duda metódica con la «razón verdadera» en la que habían sido instruidos (Luque Alcaide, 1970: 86-87; Mayagoitia, 1945: 123-124). De la noción cartesiana de cuerpo y alma volvieron a considerar si los brutos son meros «autómatas», lo cual llevó a algunos al mecanicismo. Más aún, el sistema de Copérnico (que había sido defendido en la Universidad de Salamanca en 1561) fue punto de partida de numerosas tesis después de 1775 [7]. Indagaciones sobre la validez de los postulados experimentales y sobre la importancia de la razón comenzaron a aparecer en las defensas de las disertaciones y en la mayoría de las discusiones. Sin embargo, este proceso parece haber alcanzado mayores dimensiones en las universidades provinciales, tales como San Carlos de Guatemala, que en las universidades centrales, tales como Lima y México (Lanning, 1956). En éstas las ideas experimentales se sumaron a los métodos escolásticos a través de los principios aristotélicos, lo que evitó una confrontación entre los dos sistemas. Aun los propulsores más destacados de los nuevos enfoques, a fines del siglo XVIII, se ocupaban especialmente de los aspectos prácticos de la experimentación y se desentendían de los aspectos teóricos y las implicaciones críticas de tales métodos (Schmit, 1959: 384).

Los candidatos doctorales de México sostuvieron que la autoridad de los padres de la Iglesia seguía siendo significativa siempre que el raciocinio la sustentara (Leal, 1963: 142-157). Más de 20 tesis divulgaron los conceptos de Newton sobre la gravedad y la atracción. Las leyes de la moción fueron objeto de más de 50 tesis. En la defensa, las argumentaciones más recientes fueron preferidas a las más rancias en la oposición al peripatetismo (Lanning, 1946: XI-

[6] Entre las primeras se puede mencionar a Raimundo Ruiz, «*Regula cartesiana circa methodum est admitenda*»; o a Manuel Bárcena, «*De comertio animae et corpores peripateticum systema coeteris ut longue probabilius*», y dentro de las segundas la «*Errant Cartesius asserendo essentias rerum posse a Deo Mutari. Nec proinde Deus conectitur cum possibilitate possibilitum aut impossibilium imposibilitate*».

[7] La tendencia a introducir novedades científicas en el siglo XVI fue contrabalanceada por la enseñanza de astrología judicial a partir de 1594. Ésta se enseñaba durante el cuarto año, sobre la base del *Quadripartitum* de Ptolomeo y el texto del astrólogo árabe medieval Alcabisius, Addy, 1966, p. 42.

XVI; 1967: 714-715). Sin duda, el movimiento antiaristotélico europeo repercutió en la institución académica mexicana. El virulento ataque contra Aristóteles, cuyos trabajos estaban aún «oficialmente» en uso, fue elaborado con base en argumentos que ponían de relieve su «yugo tiránico e irracional». Los modernistas querían disipar el miedo del nombre de Aristóteles, que era también llamado «el Marqués de los Accidentes» y el «Capitán General de lo Oculto». Esta reacción extrema se debilitó cuando otros grupos, que favorecían el modernismo, dijeron que muchos de los trabajos de Aristóteles eran básicos y útiles, a pesar de su *Física.* Las discusiones no fueron incorporadas, empero, por el marco disciplinario sistemático que pudo haber conferido instrumentos metodológicos paralelos. Por el contrario, el currículo permaneció dominado por la discusión dialéctica y la especulación metafísica.

La preservación del marco tradicional fue lograda también por medio del simbolismo ritual y ceremonial. El simbolismo se vislumbra, ante todo, en las ilustraciones que decoraron las tesis publicadas a partir de 1750. En las de las facultades de Teología y Derecho, por ejemplo, la encuadernación muestra objetos preñados de connotaciones simbólicas, que son sostenidos por ángeles de distintos tamaños y actitudes. En el diseño participaron algunos de los más renombrados artistas de la ciudad de México, como Miguel Cabrera. En una tesis preparada en 1777 se ve a santo Tomás enseñando filosofía a cuatro estudiantes: un clérigo, un dominico, un carmelita y un laico que contemplaban con respetuosa admiración sus instrumentos de escritura (Maza, 1944: 20-21).

La ambigüedad hacia las nuevas tendencias se puso de manifiesto asimismo en las ceremonias. Por ejemplo, durante la visita del virrey Iturrigaray a la Universidad de México en 1803 se realizó un banquete en su honor. Los abundantes dulces, masas y helados fueron dispuestos en forma del templo de la inmortalidad, representando la naturaleza sin límites del conocimiento. La figura más importante del arreglo culinario fue la «...estatua de la Verdad (*Veritas scientiarum et artium terminus*), vestida de blanco, sin adorno y cubierta de velos por todos lados».

Cada disciplina estaba representada por una imagen que se inclinaba hacia la Verdad, en un intento de levantarle el velo. La primera figura era la de la Religión, «(*Vulnere vixecit*) matrona hermosa y ves-

tida de túnica encarnada y manto blanco... mirando a la Verdad alzando su velo con la mano derecha y en la izquierda la Biblia».

Próxima a la Religión se hallaba la Teología (*Coeli commercis aptat*) representada por una matrona bizarra, de vestido blanco, con una tiara en la mano. Su centralidad denotaba una estructura del saber en la cual la existencia de Dios era el elemento aglutinador que mantenía a los demás en perfecto equilibrio. Esta percepción apoyaba la continuidad del sistema que desde su inacepción justificaba a la institución. Como vimos en los primeros capítulos de este trabajo la mera existencia de la universidad era legitimada por el papel que debía desempeñar en la diseminación de la fe, siendo la Teología el instrumento básico para guiar la mente hacia la resolución de problemas morales, prácticos, políticos y sociales. Las imágenes siguientes eran las del Derecho canónico (*Pro leges et pro grege*) y el Derecho civil (*Suum unicuique tribuit*), representados ambos por jóvenes y gallardos mancebos que portaban la tiara y las llaves el uno, y las balanzas y la espada el otro. La utilidad de la Filosofía peripatética era representada por

> ... una vieja calva y arrugada, con tres verrugas negras y en ellas pelos blancos, repartidas en la nariz, cara y cejas, sus anteojos, un paño blanco corto suelto sobre la cabeza, túnica parda, encorvada sobre una muleta, con su gran pergamino enrollado bajo el brazo.

Por el contrario, la «Nueva Filosofía» era representada por una mujer joven, vestida con elegancia, coronada de rosas, con una estrella en la cabeza y una llave de oro en sus manos. Más alejadas del eje central se hallaban estatuillas representando a la Medicina, la Botánica, la Historia Natural, el Álgebra, la Astronomía, la Agricultura, la Química, la Mecánica y otras áreas de estudio.

En suma, las posiciones relativas de las distintas disciplinas eran representadas visualmente en el templo de la eternidad, reafirmando la significación del marco curricular guiado por los preceptos compartidos. El saber que cristalizó en el siglo XVI daba el lugar de honor a la religión y la teología en la búsqueda de los criterios de veracidad, seguidas por el Derecho canónico y civil. Las nuevas disciplinas, que enfatizaban la cultura experimental y utilitaria, estaban emplazadas más lejos; de ellas se esperaba que ayudaran a alcanzar la verdad sin obstruir el quehacer de las disciplinas tradi-

cionales. La descripción del arreglo culinario es sólo un ejemplo de la forma en que los componentes rituales eran usados para reforzar la visión establecida del conocimiento humano.

El afianzamiento de la autoridad temporal: las reformas en la Universidad de Córdoba

Las reformas introducidas en la Universidad de Córdoba transformaron gradualmente la disciplina estricta y la visión jerárquica de la Compañía de Jesús, cuyo control fue sustituido por la participación activa de las autoridades civiles en la organización universitaria [8]. Mediante la institución del vicepatronazgo y la reforma de los planes de estudio, los representantes reales obtuvieron una posición de autoridad y poder de decisión. Al introducir cuerpos de conocimiento novedosos dentro del marco curricular existente, se crearon tensiones organizativas que a largo plazo facilitaron la transformación del sistema de creencias en un mecanismo ideológico que legitimaba a la autoridad monárquica. El pasaje de la era de los jesuitas significó el reemplazo de la estructura jerárquica compartamentalizada por una estructura destinada a la consecución de objetivos generales.

Las constituciones propuestas en 1784 por el obispo de Córdoba y visitador de la universidad, fray José Antonio de San Alberto, recibieron el reconocimiento del virrey, pero nunca fueron enviadas al Consejo de Indias ni recibieron la consecuente aprobación real [9].

[8] Cuando la universidad fue transferida a los franciscanos parece ser que había aproximadamente 60 estudiantes. La notificación del teniente del rey, Fernando Fabro, al Cabildo civil el 22 de agosto de 1767 requería que «... se hiciese publicar bando público, haciéndose presente a toda la ciudad y a sus moradores, como el Exmo. señor don Francisco de Bucareli y Ursua, había resuelto se abriese la Universidad pública, de todas las ciencias, que de resulta de la expulsión de los jesuitas quedó suspensa en esta ciudad y a sus moradores, para lo que se hallaban elegidos competentes maestros...». El acuerdo y bando del Cabildo civil del 22 de agosto de 1767 proveía que los estudios debían ser conducidos en el Colegio Máximo hasta la apertura de la universidad por el rey. Esto aseguraría que no se «... atrase la buena educación de la juventud y que con el estudio de las buenas letras y más pura doctrina se ilustren todos los que pretendan seguir la gloriosa carrera de las ciencias», Bustos, 1901, p. 18; 120.

[9] El carmelita José Antonio de San Alberto, obispo de Córdoba, 1779-1784, y luego arzobispo de Charcas, fue un activo defensor del concepto de regalismo. En víspera de los

Éstas fueron impuestas sobre el marco establecido por la Compañía, a través de los estatutos de Rada que, de acuerdo con el prólogo de san Alberto estaban en uso «sin otra autoridad que la que pudo darles la administración del claustro». Los principios establecidos en las nuevas constituciones estaban destinados, entre otros objetivos, a suprimir los conceptos de autoridad que habían sido difundidos por la Compañía. En la ausencia de legitimidad real las constituciones justificaban la imposición de una serie de nuevos reglamentos pero no rechazaban los ordenamientos establecidos en los estudios y «sus exercicios bien entablados», de los cuales se había beneficiado la «utilidad pública». Considerandos relativos al bienestar público —evidente en la ampliación del poder real, según las constituciones— determinaron también la manera selectiva de introducción de las innovaciones, tal como fue expresado en el prefacio a las Constituciones de san Alberto:

> En estas circunstancias ha sido nuestro primer cuidado suprimir, y separar todo lo que en ellas hacia dependiente el govierno de la Universidad de los Superiores de la que llamaron Compañía de Jesús: aumentar algunas, que hemos juzgado ser inevitables, y acomodar otras a los tiempos en que vivimos, a lo que el país permite, y a lo que juzgamos posible en una Universidad indotada.

San Alberto vio en la educación el instrumento más efectivo para evocar respeto por los elementos monárquicos y religiosos esenciales del orden social (Ripodas Ardañaz, 1983: 104-110). El visitador consideró en sus Cartas Pastorales de 1793 que las comunidades carentes de sensibilidad civil debían ser abolidas a través de la comunicación de los objetivos religiosos y políticos de la nación, ya que:

> Es regular que a proporción de los pocos y bajos conocimientos que tiene de ésta [la religión] sea también la idea que se forman de la superioridad, de la grandeza y de la potestad del rey.

movimientos de independencia él era arzobispo de Charcas, desde donde se opuso activamente a las ideologías revolucionarias. Elevó una petición a los curas parroquiales para que dejasen sus iglesias y tratasen de descubrir la literatura clandestina que estaba en circulación en sus respectivas áreas. Además, en las órdenes que envió a los párrocos en 1790 él insistía en que la subversión debía ser contrarrestada por medio de la «Instrucción Política», publicada diez años antes por el arzobispo mismo. Sostenía que si se enseñaban contenidos contrarios a los que aparecían en la Instrucción, éstos estarían desprovistos de la fe, Halperin-Donghi, 1975, p. 121.

Los cambios organizativos fueron también introducidos mediante la instrumentalización del marco simbólico. Por ejemplo, el primer artículo de las constituciones designaba a la Concepción Inmaculada de Nuestra Señora patrona de la Universidad en lugar de san Ignacio de Loyola que devino segundo patrón (Luques Colombres, 1945). Las distintas salas fueron clasificadas de acuerdo con su contribución a la validación de los derechos reclamados por la autoridad política. Uno de los cambios más impactantes radicó en el procedimiento de elección del rector. En lugar de la tradicional nominación por los miembros de la orden, san Alberto reconoció al capitular franciscano o al superior el derecho de sugerir candidatos, pero reservó al vicepatrono, es decir, al virrey, el derecho de nombramiento (Bustos, 1901: 127) de acuerdo con el artículo 4 del primer título

> El rector de la Universidad no es electivo: su nombramiento es del Real Patronato, y lo elige el señor Virrey de Buenos Ayres por el tiempo de su voluntad; y el mismo Rector es Cancelario quando no elige a otro separadamente.

La restricción de la autoridad jesuita y la ampliación de la autoridad real se manifestó también en los artículos 6 y 7 del título I, en la delimitación de las jurisdicciones, donde se hacía hincapié en la continuidad y uniformidad del imperio:

> ... lo mismo continuará su Rector en el uso de la misma Jurisdicción, que le han concedido la legítima prescripción, el consentimiento de las Justicias Reales, y el derecho común de las demás Universidades aprobadas... deberá el Rector usar de las mismas jurisdicción [*sic*] y facultades, que fueron concedidas al de Lima por el Señor Virrey don Francisco de Toledo... las quales se ven confirmadas en una Real Cédula del 19 de abril de 1589.

El artículo 9 reconocía amplio arbitrio al rector en materia judicial y en los juramentos de lealtad (Luques Colombres, 1945). El marqués de Sobremonte, gobernador intendente de Córdoba, manifestó claramente las expectativas con respecto al papel del rector como portador de las premisas de la monarquía en los siguientes términos (A.G.I., leg. 602, Córdoba):

> ... siendo ésta (la Universidad) sujeta al Real Patronato y dependiente de la protección inmediata deberá en todo tiempo estarse a las disposiciones del rey, a quien por derecho, leyes y cédulas del Real Patronato pertenece el dar la forma de gobierno conveniente, como a nombre suyo la doy en las presentes Constituciones, y para ello declaro residir en la persona del Rector que fue legítimamente nombrado ahora y en lo sucesivo, toda facultad y jurisdicción necesaria para el gobierno de sus colegiales, colegio, intereses y dependientes de la casa.

Se suponía que, al proyectar un papel regulativo amplio dentro de la universidad, la autoridad secular habría de generar un sentimiento de compromiso colectivo respecto del soberano. Por ejemplo, el oficio del cancelario fue cercenado y sometido a la autoridad temporal del rector y, de hecho, del virrey, mientras que el poder del claustro fue neutralizado casi por completo (Bustos, 1901: 126; Pueyrredón, 1953). El padre Argañaraz lo percibió con claridad cuando en 1883 redactó sus «Rectificaciones críticas», diciendo que:

> Una vez la Universidad en nuestro poder [de los Franciscanos], la injerencia a veces antojadiza del Vice-Patrono no se dejó esperar, ya nombrando rectores y profesores, ya dispensando cursos, exámenes, propinas, etc., etc.; todo ello sin consulta ni informe previo del Claustro, y más de una vez con yactura de las conveniencias universitarias.

Al someter la universidad al control de la autoridad política simbolizada en la corona y con representación directa en Buenos Aires, se realzaba la dependencia de los círculos locales respecto de los centros de decisión extralocales. Así, por ejemplo, el gobernador Sobremonte apoyado por el obispo de la Diócesis, pidió al Consejo de Indias que se le otorgue el Patronato ya que su ausencia implicaba para él «una sombra que menguaba la representación del puesto de gobernador». El fiscal, sin embargo, rechazó su pedido arguyendo que no había una base sólida para el mismo y dejó el Patronato en las manos del virrey (Pueyrredón, 1953: 6-10).

Las pautas de comportamiento cotidiano cambiaron a ritmo más sosegado, siendo regulados concomitantemente por diferentes códigos organizacionales, de acuerdo con las circunstancias o los funcionarios en cargo. Mientras algunas modalidades eran regidas por las costumbres existentes, otras fueron concebidas bajo una luz diferente en función de los nuevos marcos de interpretación y, en parti-

cular, del grado de uniformidad que se deseaba lograr en el proceso de toma de decisiones. De acuerdo con esta pauta, que posibilitaba evaluar la acción por medio de sistemas alternativos, sugirió el rector franciscano Barrientos el 30 de julio de 1786 que

> ... en el ínterin no se promulgue real determinación en contra, se observen todas las Constituciones, leyes y costumbres que se observaban en el tiempo que la dicha Universidad corría bajo la dirección de los anteriores Rectores y maestros, y a lo cual todos asintieron y obedecieron sin súplica ni réplica.

Dado que esta propuesta fue aprobada por el claustro sin la intervención de la autoridad real, no obligaba al virrey. Aún más, la firma misma del gobernador de Buenos Aires, Francisco Bucareli, podía ser formalmente anulada por autoridades de mayor jerarquía sin que este acto implicase una violación de la ley (Bustos, 1901: 127-134) [10].

Sin embargo, allí donde se lograba que el sistema centralizador predominase, la universidad cumplió un papel decisivo como agente de consolidación de la autoridad real. Esta tendencia fue reforzada a través de la restructuración de los planes de estudios bajo los franciscanos. Las reformas tenían el doble propósito de desterrar una visión que identificaba las fuentes del conocimiento por medio de una interpretación teocrática estrecha al tiempo que se reforzarían las creencias compartidas por los Borbones. Esto se puede ver claramente en el auto del 2 de diciembre de 1770 donde se estipulaba

[10] Otro ejemplo puede ser dado de la discusión de un problema fundamental que dividía a los miembros de la universidad de las autoridades seculares y religiosas de la ciudad y que se relacionaba con la medida en que el rector y/o los doctores o maestros del claustro poseían derechos consultativos o decisivos. El claustro del 30 de junio de 1768, después de discutir el modo de limitar los derechos de ambos cuerpos, prescribió que el rector tenía el derecho de decisión, el cual podía ser también otorgado al claustro cuando «... se tratase de precedencia de doctores y maestros, o de rebajas de propinas ...». Los argumentos que apoyaban esta decisión eran justificados por «... costumbre observada desde erección de la universidad». Esta decisión fue aceptada pasivamente hasta el claustro del 8 de diciembre de 1784 cuando las opiniones fueron claramente divididas. El tema que se discutía era el número de estudiantes pobres que podrían ser graduados sin pagar los honorarios. El rector apeló al obispo, quien apoyó su decisión. Previamente, el obispo había pedido el apoyo del gobernador, el marqués de Sobremonte. Parece ser que toda la ciudad tomó posición en la discusión. La decisión que se tomó finalmente, de acuerdo con la posición del rector, seguía la tradición instaurada desde principios del gobierno de los jesuitas, Pueyrredón, 1953, pp. 28-31.

que todas las conclusiones que los graduados defendieran deberían estar sujetas a la inspección de los censores regios que eran miembros de las audiencias y cancillerías (Menéndez y Pelayo, 1965, III: 163). Asimismo, se pone en evidencia en el juramento que precedía a los exámenes, donde los estudiantes comprometían su lealtad a la corona y prometían defender la regalía en los términos siguientes: «*Etiam juro me nunquam promoturum, defensurum, docturum directe neque indirecte questiones contra autoritate civilem, regiaque regalía*».

La autoridad religiosa era reemplazada por la política como marco de referencia para la graduación de los estudiantes, un cambio que se reflejó en la estructura curricular. Como en Salamanca y México, las propuestas de cambio fueron precedidas por un ataque severo hacia los métodos escolásticos. El rector, fray José Sullivan, sostenía en su *Tratado de Física*, en 1784, que la ausencia de la física experimental en el currículo prevenía la introducción de innovaciones en el campo de la filosofía y la teología, ya que impedía

> ... sustituir en lugar del silogismo la demostración de la verdad, que es el método mandado seguir tan justamente por el soberano, aboliendo la filosofía antigua; cuyo fruto de los que se educan con ella es llenarse la cabeza de términos nada significantes, acostumbrarse a contradecir todo, a no apurar nunca la verdad, y en una palabra a formarse unos hombres en la sociedad despreciables por mal criados...

El criticismo articulado por los agentes gubernamentales y las órdenes religiosas no se limitó a los aspectos metodológicos, sino que incluyó juicios de valor dirigidos contra el monopolio de la educación ejercido por los jesuitas, ya que, por ejemplo, según el presbítero don Gregorio Funes «... en el tiempo de los jesuitas nunca fueron atendidos los otros colegiales de Loreto en atención a turnar con los colegiales de Monserrat... que en los actos públicos nunca tuvieron asiento en la Iglesia...». Por su parte, el deán y gobernador del Obispado, don Pedro José Gutiérrez, envió el 6 de agosto de 1774 una carta al capitán general de Buenos Aires en la que tildaba a los jesuitas de «sobradamente absolutos» (Bustos, 1901: 149). En carta al gobernador de Buenos Aires, el conde de Aranda, presidente del Consejo de Indias, insistió sobre la necesidad de extirpar la influencia de la orden, por lo que

> ... convendrá que en Córdoba se establezca la Universidad, desterrando la doctrina de los regulares expulsos, y sustituyendo la de san Agustín y santo Tomás, y colocado, de acuerdo con los reverendos Obispos, Clérigos seculares de probadas doctrinas, y en su defecto, religiosos, por ahora, que enseñen por la letra de santo Tomás la teología, el canon de *locis Theologicis*, y la teología moral de Natal Alejandro y de Daniel Concina, para desterrar la laxitud en las opiniones morales, recomendando lo mismo a los reverendos Obispos y a los provinciales de las ordenes de Santo Domingo, la Merced y San Francisco, para que se restablezca la moral cristiana y su pureza.

Las disciplinas aristotélicas enseñadas por los jesuitas restringían la posibilidad de lograr los objetivos de la monarquía que debían ser erigidos sobre una estructura del saber capaz de reafirmar la validez y unión de ambas potestades, ayudando en defensa de la religión y del estado (Halperin Donghi, 1985: 69). Estos conceptos no fueron introducidos de forma consistente a través de los programas de estudio pero fueron expresados de distintas maneras. Por ejemplo, ciertas doctrinas galicanas impactaron todas las disciplinas, mientras que otras que se ocupaban del origen del poder real fueron introducidas sólo en las cátedras de Derecho canónico donde todas las instituciones debían acomodar las regalías (Góngora, 1957: 117). El juramento de defensa de las regalías y la censura de las tesis eran los medios principales de limitación de las nuevas disciplinas. El juramento de los doctores de la Universidad de Córdoba afirmaba:

> ... que yo detesto y detestaré mientras viva y mientras la ocasión se ofrezca he de impugnar la doctrina acerca del Tiranicidio, contenida en la aserción aquella que dice: cualquier tirano puede y debe lícita y meritoriamente ser muerto por cualquier vasallo suyo o súbdito, incluso por medio de ocultas asechanzas y sutiles engaños y adulaciones, no obstante cualquier juramento prestado o pacto celebrado con él, sin esperar sentencia o mandato de juez alguno; y abrazo firmemente la doctrina y la definición del santo Concilio General de Constanza, concebida en estos términos: poniendo mucho cuidado en levantarse contra este error y desarraigarlo totalmente, el santo Concilio después de madura deliberación declara, discierne, y define que semejante doctrina es errónea en la fe y en las costumbres y reprueba y condena como herética, escandalosa y propensa a abrir camino a los fraudes, engaños, mentiras, traiciones y perjurios. Declara también, y discierne y define que quienes pertinazmente sostienen semejante doctrina son herejes y, como tales, conforme a las sanciones canónicas deben ser castigados.

Siguiendo el modelo de Bousset, san Alberto mismo publicó el *Catecismo Real* en 1786 donde, entre otros temas, desarrolló las doctrinas del origen divino del Derecho real, la independencia real y la potestad absoluta del monarca (Peña, 1952). Las premisas religiosas establecidas, por otra parte, siguieron predominando en algunas de las cátedras por años (Baldó Lacomba, 1989). Asimismo, las doctrinas jurídicas galicanas no reemplazaron lo que Bernstein (1971) denomina los «principios de clasificación» que sirven de base a la estructuración de las relaciones entre las distintas disciplinas del currículo. Antes bien, se transformaron en un apéndice curricular que permitió la expansión de los planes de estudios. Después de la expulsión de los jesuitas los franciscanos mostraron una tendencia a aceptar las corrientes racionalistas. Sin embargo muchos de ellos, ocupando las cátedras que habían estado formalmente en manos de los miembros de la Compañía, usaban diferencialmente los elementos escolásticos y modernos del conocimiento. Fernando Braco, quien continuaba las enseñanzas de Duns Escoto, sostenía ciertas posiciones cartesianas mientras aplicaba los conceptos Suarezianos en defensa del libre albedrío. José Cayetano Rodríguez y José Elías del Carmen seguían las innovaciones introducidas por los jesuitas durante el siglo XVIII en el campo de la física (sin adoptar necesariamente todos los principios de Descartes, Newton y Gassendi) basándose al mismo tiempo en Duns Escoto cuando se trataba de la filosofía pura, de la ética y de la teoría política. Elías del Carmen, quien escribió varios tratados en los que incluía principios de la física moderna, sostenía que la autoridad política derivaba de Dios, pero *in concreto* se le daba al gobernante, de acuerdo con las teorías tradicionales de *translatio* y *desinatio*. Se oponía a Voltaire y Pufendorf, y defendía la existencia de la ley natural que era tanto absoluta como inmutable; igualmente rechazaba la necesidad del consentimiento popular como requerimiento para legitimar las leyes. Anastasio Mariano Suárez y Manuel Suárez de Ledesma, también catedráticos de la Universidad de Córdoba, tomaron posiciones antirracionalistas, siguiendo en sus argumentos a santo Tomás, Suárez y Escoto [11] (Furlong, 1952;

[11] Los mercedarios y dominicos jugaron también un papel fundamental en la preservación de las doctrinas tomistas y suarezianas en el Río de la Plata. Los dominicos, que tenían un colegio en Córdoba, otro en Buenos Aires y un tercero, desde 1774, en Asunción, establecieron la cátedra de Melchor Cano simultáneamente a la enseñanza de la física moderna, llamada también *loci theologici*.

Redmond, 1972). Aun en 1803, en el Informe del fiscal de su majestad, la introducción de la física experimental fue considerada un factor benéfico en el programa dado que

> [i]mporta mucho para la jurisprudencia, para la náutica, para conocimientos económicos, comercio... no sólo saldrán mejores teólogos, que con su literatura iluminen los pueblos..., sino también sujetos bien dispuestos para todas las clases productivas del estado.

Las inconsistencias que caracterizaban la cristalización del currículo se acrecentaron con la creación de una Facultad de Derecho. En el pedido de creación de la cátedra elevado al rey el 8 de julio de 1775 por el Cabildo de la ciudad de Córdoba se tuvo cuidado en realzar los beneficios inminentes que la sociedad habría de recibir si hubiera grupos que se instruyesen en Leyes y en las demás facultades «para poder conocer sus obligaciones y saber defender con honor la jurisdicción y regalía de Su Majestad y goviernen estas provincias con equidad y justicia» (Peña, 1952: 1).

Quince años más tarde, y a pesar de la oposición de los docentes de Teología, el virrey permitió el establecimiento de la cátedra de *Instituta*, que fue aprobada por cédula del 20 de septiembre de 1795 mientras que la cátedra de jurisprudencia civil había sido ya creada en 1793. Cuando el claustro universitario fue informado de que la universidad podía otorgar grados en Derecho, manifestaron su agradecimiento, besando la cédula real y poniéndola sobre sus cabezas, «acatándola como carta de su rey y señor natural» (Garro, 1882: 170). Como en Teología, los graduados debían pasar un examen final que consistía en una hora y media de conferencia pública y cuatro horas de defensa o «réplica» en materias de las Leyes de Toro y la Ignaciana (Vera de Flachs, 1987). El juramento de los graduados debía reafirmar su lealtad a la autoridad y a la comunidad. Específicamente, los graduados juraban lealtad al rey, sus sucesores, al virrey y a la real audiencia; obediencia al rector y a la Constitución de la Universidad. Según los libros del claustro de la Universidad Nacional de Córdoba, se estableció que los graduados en Derecho debían comprometerse con la institución en la que cursaron sus estudios, determinando que

> ... juren también por palabras expresas y claras que jamás irán en contra de ella, ni defenderán pleito alguno contra los derechos y fueros de la di-

cha Universidad, ni serán ocasión para que otro la mueva a pleitos, ni en la materia darán consejo alguno en contra, antes al contrario le prestarán favor y auxilio en cuanto puedan y sea lícito y honesto.

Los candidatos a los diplomas en Derecho debían acudir a clases de morales y Derecho canónico y cumplir asignaturas paralelas a las de los estudiantes de Teología.

A grandes rasgos, los estudios de jurisprudencia fueron influenciados por elementos que facilitaron el desarrollo de argumentos jurídicos sobre una base consensual [12]. La enseñanza de las disciplinas legales sobre una base tal ayudó a ampliar la percepción de las fuentes divinas de las prerrogativas reales sin socavar las premisas religiosas del sistema en su totalidad. Más aún, la forma de asociación de los enfoques intelectuales tradicionales con la base legalista del nuevo gobierno permitió la interpretación del origen divino de la autoridad real como una norma religiosa (Góngora, 1951: 120).

Las tesis en Derecho cuya defensa fue completada a fines de siglo dan una idea de los modos de incorporación de las nuevas corrientes en el plan diseñado por las autoridades. Según el estudio de Peña (1952), pueden analizarse las conclusiones de los graduados de la cátedra de *Instituta*. Por ejemplo, Jerónimo de Salguero y Cabrera, que con el correr de los años activó en el movimiento de la independencia, presentó en 1791 al obispo sus conclusiones en *Defensa de las declaraciones del clero galicano*, un tópico de especial interés para el obispo Bousset. Después de reconocer los vínculos entre los poderes temporales y espirituales en la preservación de sus respectivos ámbitos, Salguero reafirmaba a Dios como fundamento de la potestad regia. Consecuentemente, nadie tendría preeminencia

[12] La elección del doctor Victorino Rodríguez como el primer maestro de la cátedra de *Instituta* es una prueba más de la manera en que las mismas creencias informaban a la jerarquía curricular. Él había recibido su grado en Córdoba, bajo el gobierno franciscano y conocía de cerca la «Teoría de los Poderes» que rectificaban las doctrinas jesuíticas. De acuerdo con Luques Colombres los estudios en Córdoba le proporcionaban a Rodríguez los elementos necesarios para desarrollar el conocimiento judicial necesario, ya que «... había aprendido el latín, lengua en que corría la mayor parte de los tratados clásicos de Jurisprudencia; había adquirido, a través de la Lógica, destreza en el manejo del silogismo, indispensable para la justa interpretación de la ley y su adecuación al caso concreto, y los métodos que instruían en las reglas para la crítica científica de autores, obras y hechos; y en la Teología Moral, descubierto los fundamentos de las instituciones, desarrollados en el tratado de la ley, de la justicia y el derecho, de los contratos y del matrimonio», Peña, 1952, pp. 3-4.

sobre los reyes en la conducción de la materia divina y temporal. No se reconocía lugar a la restricción papal en el *imperium* real en el mundo. La teoría de Salguero era sumamente parecida a las tesis de Francisco de Vitoria del siglo XVI, que reconocían la autonomía de la potestad civil frente a la potestad temporal del papa (Halperin Donghi, 1985: 19-43; Peña, 1952: 11-13; Pereña, 1986: 36). Pero según Peña, Salguero fue más allá en su tesis, al sostener que el estado debía defender la espiritualidad:

> De la misma manera que el derecho y el ejercicio de la espada espiritual corresponde al Pontífice de la Iglesia Romana, el derecho y el ejercicio de la espada material corresponde únicamente a los príncipes seculares, quienes pueden y deben blandir esta espada no sólo para la conservación de la República, sino también para la defensa de la religión.

Acorde con tal marco conceptual, Salguero revivía tópicos como aquellos concernientes a la exención de los clérigos y al recurso de fuerza [13]. Desde el comienzo de la colonización, el discurso jurídico español había reconocido la legitimidad de la intervención de los poderes temporales en materia eclesiástica, una tendencia que fue reforzada en el siglo XVIII. Basándose en las *Instituta* de Justiniano y en una estructura universitaria organizada por una orden religiosa, se pudieron introducir premisas legales en apoyo de las prerrogativas del despotismo real sin amenazar la epistemología establecida. Con posterioridad, ello habría de permitir la elaboración de un discurso sobre las bases seculares de la veracidad en términos de un tenor casi sacro.

Al superponer un sistema sobre otro, aun cuando las contradicciones quedaron sumergidas, se previno una confrontación directa

[13] Peña, 1952, p. 16, menciona la conclusión presentada por Salguero en 1793, donde él sostiene que «puesto que en las cosas temporales los clérigos y los laicos, los obispos y los clérigos menores están por igual sometidos a la potestad regia, cuando los jueces eclesiásticos abusaren de su potestad, ora contra la equidad natural, ora contra las disposiciones de los sagrados cánones, aquellos que padecen de la violencia y la injuria pueden impetrar el auxilio de los reyes. A este modo de accionar, usado desde los primeros siglos de la Iglesia, los españoles le llaman, de una manera conveniente, Recurso de Fuerzas».

Según Bustos, 1901, pp. 186-192, parece ser que la insistencia en ciertos argumentos no era necesariamente una cuestión de política, sino que se debía a que muchos miembros del clero secular habían sido estudiantes de los jesuitas y, por lo tanto, educados de acuerdo con las premisas de Suárez.

entre las nociones de antigua data que sustentaban la estructura curricular desde el siglo XVI y nuevas doctrinas teológicas e ideas regalistas. Los graduados pudieron desarrollar argumentos razonables haciendo referencia a la autoridad en materia temporal y espiritual o combinando términos derivados de los dos ámbitos, ya que, según el deán Funes, nombrado rector de la universidad en 1808: «A más de que la agregación del estudio de leyes se hizo con miras interesadas fue tan feliz el método de esa enseñanza, que pudieron recogerse sus ventajas» [14].

De hecho, ya con la publicación de la cédula de 1800, se restringieron las posibilidades de manipulación de distintos principios de clasificación y reglas metódicas. Esa cédula ordenó «[el] establecimiento de una nueva Universidad literaria en aquella ciudad [Córdoba del Tucumán] que asegurase el importante asunto de la enseñanza pública», confiriendo al rey «la libertad de dirigirla como convenga a sus intereses» (Bustos, 1901: 169). La misma cédula requería que el claustro preparara una nueva constitución que asegurara la uniformidad de la Universidad de Córdoba con respecto a las otras universidades del imperio. Para ello era necesario

> ... que el claustro tenga presente el Plan de Estudios, aprobado por la Real Provisión del Consejo de Castilla de diez y seis de octubre de mil setecientos ochenta y uno, para la Universidad de Salamanca, y la Real Cédula de veinte y dos de enero de mil setecientos ochenta y seis, por la cual se mandó que en todas las Universidades de estos Reinos, sea igual la duración del Curso, o año Escolar. Que se observe en ella lo dispuesto y establecido por la de Salamanca en todo lo que sea posible...

La búsqueda de uniformidad y prerrogativas reales fue lograda en 1808 bajo la dirección del clero secular. Con ello, la caída del monarca precipitó el impacto de influencias locales articuladas por grupos que habían sido educados por los franciscanos, que sólo retrocederían temporalmente con la vorágine política de comienzos del siglo XIX.

[14] Peña, 1952, p. 6, sostuvo que la opinión negativa del deán Funes fue producto de su rivalidad política con el gobernador, el marqués de Sobremonte, quien nombró a su ahijado Rodríguez titular de la cátedra de *Instituta*.

Los investigadores ven en los legalistas de la Universidad de Córdoba uno de los pilares de la conservación del orden establecido. Menéndez y Pelayo (1965, tomo III, p: 178) indicó que:

> Los legalistas de la región argentina salían comúnmente de la Universidad de Charcas en el Alto Perú, la cual tuvo en los últimos tiempos de la colonia un espíritu enteramente diverso de la de Córdoba; ésta tradicional y conservadora, la de Chuquisaca legalista y anticlerical; en ella se habían formado los hombres que más parte tuvieron en el movimiento revolucionario de 1810.

Los programas formales de la universidad no fueron los únicos factores que moldearon la ideología de los líderes de los movimientos por la independencia. Los nuevos marcos que la corona ideara para la diseminación de la cultura utilitario-pragmática también jugaron un papel de singular importancia en la constitución del discurso independentista.

Capítulo VI

LA INSTITUCIONALIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO EN LOS NUEVOS MARCOS EDUCATIVOS: LAS SOCIEDADES Y ACADEMIAS

Nuevos marcos institucionales fueron creados en la Europa del siglo XVIII con el propósito de difundir, elaborar y aplicar los cuerpos de conocimiento originados en el exterior. Algunos, como en Prusia, sirvieron de instrumentos de la política estatal (Confino, 1973: 121); mientras que otros, como en Francia, crearon un ámbito institucional paralelo al de la ciencia y los expertos (Ben David, 1971: 83-87). Mientras en Inglaterra el paradigma de las ciencias naturales sustentado por las sociedades sirvió de fundamento a la indagación en materia social y contribuyó al surgimiento de disciplinas científicas autónomas, en España las academias jugaron un papel menor en la cristalización de las nuevas ciencias como campos autónomos de saber (Ben David, 1971: 75-85). Antes bien, las academias españolas que, dependiendo del estado, devinieron factores separados del mismo, se centraron en los requerimientos sociales sin necesariamente abogarse a elaborar un análisis metódico de modelos científicos. De esta manera, éstas continuaban la tradición aristotélica que relacionaba la evolución de todos los aspectos prácticos del pensamiento con el desarrollo del bien común. Ignacio López de Ayala, secretario del Despacho de Indias, escribió en sus *Memorias* (1786) que la creación de las sociedades en 1775 fue resultado

> ... de la necesidad y del conocimiento práctico de algunas personas celosas de la felicidad de su patria, que compadecidas de su miseria las establecieron para socorrerla, descubrir sus enfermedades y clamar por su remedio.

En otras palabras, la razón de ser de las sociedades y academias, en mayor medida que las universidades, era estructurada por el interés común y el bienestar público según fue interpretado por la monarquía [1].

La uniformización de los fundamentos del conocimiento en las sociedades y academias españolas

Entre las instituciones pioneras de Madrid que introdujeron el saber utilitario se hallaban el Jardín Botánico y la Huerta de Migas Calientes (fundados en 1755), el Real Gabinete de Historia Nacional (1752), el Laboratorio Metalúrgico o Casa del Platino (1752), el Jardín Botánico del Prado (1781), el Laboratorio de Química Metalúrgica (1787), el Laboratorio de Química Aplicada a las Artes (1788), la Real Escuela de Mineralogía (1789), el Observatorio Astronómico (1790) y el Real Gabinete de Máquinas (1792) (Rumeu de Armas, 1983: 27). El currículo de los nuevas instituciones enfatizaba, de manera similar a los planes de estudio universitarios, los aspectos cognitivos no empiricistas que, de acuerdo con Parsons (1951: 328-333) fortalecen el consenso, antes que los aspectos aplicados del saber. Las características intrínsecas de la ciencia, es decir, la indagación sobre las leyes fundamentales del mundo natural, se debilitaron al hacer uso de los argumentos técnicos convencionales e identificar las necesidades de la sociedad con el nuevo saber. Por ejemplo, la formulación programática de los marcos de actividad de la Sociedad Matritense (1794) fijaban como meta «... establecer y radicar la buena educación, y mejorar las costumbres con su ejemplo y sus luces, introducir el amor al trabajo y fomentar la industria» [2].

[1] Por ejemplo, Capmany cuando fundó en 1764 la Sociedad Económica de Cataluña, exaltó el papel de las academias y sociedades declarando que «... jamás podrá aplaudirse bastante una semejante asociación en que no hay otro vínculo que el del amor al bien público, y este principio es el alma de todas las deliberaciones de esta preciosa Sociedad...», Negrín, 1984, p. 79.

[2] La Sociedad Matritense fue fundada en 1775, bajo Campomanes y siguiendo la iniciativa de ciudadanos que gozaban del patronazgo estatal. Aunque fue la única sociedad que se dedicó a actividades de la investigación, organizativamente sirvió de modelo para otras sociedades tanto en España como en América, Shafer, 1958, p. 258.

La Sociedad Económica de los Amigos del País formuló en sus estatutos los siguientes objetivos a su acción:

> ... conferir y producir las memorias para mejorar la industria popular y los oficios, los secretos de las artes, las máquinas para facilitar las maniobras y auxiliar la enseñanza... El fomento de la agricultura y cría de ganado será de sus ocupaciones, tratando por menor los ramos subalternos relativos a la labranza y crianza.

La sociedad debía contribuir a la economía mediante la difusión del conocimiento de los principios económicos, con miras a lograr una mayor prosperidad y fortalecer a la nación. La sociedad se definía como una «escuela de ciencia económica», lo cual implicaba el uso del enfoque analítico en lugar del silogístico (Shafer, 1958: 52). Las normas compartidas derivadas de tales objetivos reducirían el ámbito de inseguridad intelectual y servirían de contrapeso a otros supuestos sobre la naturaleza del ser humano y del universo. La búsqueda de unanimidad fue articulada en la circular distribuida por la Real Provisión de su majestad en noviembre de 1774:

> Espero que V. S. contribuirá con todo desvelo a que las Juntas municipales, en los expedientes que ocurran, aprovechen las máximas contenidas en el Discurso para que sea uniforme e incesante la aplicación a tan loable pensamiento, de cuya ejecución puede resultar la pública felicidad de la Nación.

Tal búsqueda de uniformidad fue destacada por Carlos III que ordenó que los estatutos de la Sociedad Matritense fueran sumados a los de la Sociedad de Zaragoza «por convenir en todo lo posible la uniformidad de estos establecimientos». Organizativamente, esa concepción determinó la introducción de criterios iguales de membresía, de administración y formas de articulación (Demerson, 1969; Shafer, 1958).

El ingreso en las academias y sociedades era voluntario, siendo motivado según el título I, artículo 6 de los Estatutos de la Sociedad Matritense, por «los encargos que [los miembros] eligieron por honor y amor a la patria». El pago de un arancel era necesario al ingresar en el organismo; la Sociedad Económica de Amigos del País había establecido en sus estatutos el monto anual del mismo, al tiempo

que prohibía la remuneración de los miembros. Sólo los maestros eruditos que decidieran ingresar a la sociedad estarían exentos del pago del arancel, ya que su sabiduría era un sustituto justo del dinero (Negrín, 1984: 43-44).

Los criterios formales se basaban en el supuesto de que todos los miembros deseaban la consecución del bienestar común. Así, los encuentros debían ser conducidos de manera que se mantuvieran la uniformidad del lenguaje y las formas adecuadas de debate. Se legislaba meticulosamente en materia de procedimientos, explicaciones, tópicos de estudio y retórica; y se nombraba al secretario cuya misión sería aplicar los reglamentos en espíritu y letra, elevando un informe al respecto al censor, que hacía las veces de controlador de las reglas de la constitución. Según las indicaciones del artículo 1 del título 7 de los estatutos, el secretario debería ser «una persona versada en papeles, laboriosa y de un estilo propio» y el censor habría de ser «un hombre de letras y de prendas recomendables por su elocuencia, afabilidad y talento».

Las virtudes mencionadas caracterizaban, de acuerdo con la visión de la época, a aquellos miembros de una selecta minoría que había aceptado la Ilustración. Según estimaciones hechas por Herr (1958: 198-199) con base en los periódicos extranjeros que circulaban en España, se trataría de menos del 1% de la población. Según el Catálogo general alfabético de los individuos de la Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País (1792), esa sociedad contaba con 1.268 miembros, 522 de los cuales vivían en las colonias (Cardozo Galúe, 1973: 40). Entre ellos se hallaban miembros de la aristocracia cuyos intereses innovadores coincidían con los de la corona; clérigos interesados en el avance tecnológico para mejorar el estado de las capas inferiores de la sociedad; miembros de la burguesía que poseían cierta familiaridad con las nuevas doctrinas económicas; algunos «especialistas» en las nuevas ciencias; y algunos «filósofos» versados en todo.

Las sociedades tenían límites organizativos determinados por la autoridad política, tanto en el ayuntamiento como en las instituciones centrales de poder político. Las actividades regulares tendían a favorecer la uniformidad en la acción. La iniciativa personal se vio así limitada y la indagación creativa y libre en pos de la «verdad», seriamente restringida.

El pálido vínculo que se creó entre los paradigmas de las ciencias naturales y la realidad social se puso de manifiesto en todos los niveles de la educación. En las escuelas elementales creadas junto a las sociedades se mantuvo la dimensión religiosa: en algunas se daba instrucción de catecismo; en otras (como la Vascongada), las deliberaciones eran precedidas por el oficio de una misa; los inquisidores figuraban ampliamente entre los miembros de algunas sociedades; en la mayoría, el material a ser leído debía ser aprobado por el inquisidor general (Herr, 1958: 161; Sarrailh, 1985: 270-288). Por otra parte, de acuerdo con el título XIV de los estatutos, «De las Escuelas Patrióticas», se esperaba que las iglesias y los religiosos locales jugaran un papel activo en la difusión del nuevo saber tecnológico.

La Iglesia se opuso a menudo a tales expectativas. Para algunos sectores de la Iglesia, los principios de la fe no habían sido traducidos organizativamente de una manera apropiada y suficiente, lo cual podía llegar a constituir una amenaza para la religión. En ciertos casos, dichos sectores se opusieron a las doctrinas económicas y políticas sugeridas por los representantes del gobierno; en otras ocasiones, optaron por rechazar propuestas de disciplinas específicas. Bajo el manto de los asuntos concretos que se dilucidaban en las sociedades, existía animosidad frente a ideas nuevas que amenazaban afectar las relaciones entre los poderes temporales y los fundamentos cosmológicos del conocimiento. La felicidad que los agentes de la corona buscaban lograr para el beneficio de las masas era interpretada por aquellos sectores como un peligro para la visión que afirmaba la centralidad de la vida eterna, el foco verdadero de la salvación cristiana. La preocupación de los ilustrados con la vida terrenal implicaba según ellos una inversión del orden prioritario que debía regir la existencia humana.

Esos criticismos fueron soslayados por los miembros de las sociedades. Según éstos, el cambio en las condiciones materiales de la existencia no implicaba necesariamente un cambio en la interpretación de la condición existencial; el empiricismo y la razón podrían ser asimilados sin devenir en criterios últimos de verdad. Las sociedades prefirieron por tanto eludir la discusión frontal de temas fundamentales como los criterios de veracidad y el lugar de la ciencia. Prefirieron interpretar el nuevo saber en función de su contribución a problemas inmediatos, de sus beneficios socioeconómicos y según

los límites estipulados por el poder gubernamental. Estos factores cuentan entre aquellos que, de acuerdo con Ben David (1971), dificultan el desarrollo de un paradigma científico autónomo.

La descripción de ciertas tendencias específicas ejemplifica el módulo de recepción del nuevo material. El encuentro entre la preocupación de carácter económico y la teoría fisiocrática francesa dio lugar a numerosas obras agrícolas. Muchas de las memorias escritas en las sociedades de Madrid, Palma, Valladolid y Zaragoza se ocuparon de la siembra, los fertilizantes, la irrigación y la cosecha de productos agrícolas (Herr, 1958; Sarrailh, 1985). Los trabajos tenían un pronunciado carácter teórico que no fue acompañado de un esfuerzo por adaptar las teorías a las condiciones locales. Por ello, la mayoría de los campesinos siguió sin conocer la forma de operación de las nuevas técnicas. En el Proyecto Económico de 1782 se trató de evaluar las dificultades inherentes a los intentos de innovación del campo.

> Los labradores no son hombres de leer libros, sino de practicar ciegamente lo que han visto ejecutar por sus padres y abuelos... Y así, el único modo es hacer a su vista aquello que se quiere introducir y después llevarles por la mano (digámoslo así) para que ellos lo ejecuten por sí y vean el buen efecto.

Los miembros adinerados de las sociedades crearon, por propio interés, granjas experimentales; sin embargo, esto no acarreó la transformación radical de los métodos agrarios ni contribuyó al desarrollo de la investigación agrícola. La inversión del estado en esos campos fue casi nula.

Desde otra perspectiva, la política agraria promovida por el gobierno dio lugar al surgimiento de escuelas técnicas y vocacionales donde se habría de enseñar una nueva metodología para la producción agraria. La necesidad de diversificar las actividades económicas se justificaba a través de la introducción de técnicas metalúrgicas, técnicas de hilado de seda y lana, etc. Algunas de las escuelas vocacionales patrocinadas por las sociedades abrieron cursos de mecánica, dibujo, diseño y matemáticas para los niños de las clases populares. Otras extendieron sus actividades al punto de fundar cátedras de derecho, filosofía moral, economía civil y comercio. En lugar de crear nuevos modelos económicos y políticos, las cátedras se encar-

garon de introducir trabajos de autores extranjeros que no eran enseñados en las universidades.

La oposición a las doctrinas foráneas fue múltiple. Por un lado, se oponían aquellos clérigos que consideraban que las nuevas doctrinas constituían una amenaza para la Iglesia y la «causa de Dios»; los ayuntamientos y tribunales temían que el patronazgo real se les fuera retirado al moverse la monarquía hacia el patrocinio de las nuevas asociaciones; los profesores universitarios deseaban evitar el surgimiento de cátedras rivales; grupos de laicos piadosos sospechaban que las sociedades eran un foco de heterodoxia. La oposición no se tradujo empero en acciones específicas y las autoridades civiles y eclesiásticas apoyaron los controles del inquisidor general sobre el material que llegaba a manos de las élites educadas (Herr, 1958: 160-161; Sarrailh, 1985: 230-338).

En términos generales, las nuevas doctrinas económicas no generaron conflictos dentro de la comunidad intelectual, sino que manifestaban la idea del apoyo al bienestar común. Los antagonismos que se produjeron se debieron más a motivos de interés que a una colisión entre sistemas diversos del conocimiento. En su deseo de promover el desarrollo de sus dominios, los Borbones estimularon el saber «racional» por medio de la creación de las sociedades y academias en los territorios de Ultramar.

La introducción del saber aplicado en las academias de Nueva España

Al introducir las nuevas ideas en las colonias, los objetivos eran de índole práctica desarrollista, al tiempo que pretendían mantener la uniformidad y los controles durante el proceso de cambio. En los hechos, las condiciones locales de cada área afectaron y modificaron la incorporación de las nuevas formas de saber (Lynch, 1966; Parry, 1973; Shafer, 1958; Whitaker, 1961).

En la Nueva España, la cultura utilitaria fue absorbida principalmente en el marco de las sociedades, academias y colegios. Aunque la actividad de las distintas instituciones se limitaba a cuestiones inmediatas, el efecto colectivo de las mismas fue la introducción de áreas de conocimiento diversificado que no iban en contra de los

fundamentos de la tradición cultural. Nuevas funciones y habilidades surgieron al aplicar procedimientos científicos a una realidad que los asociados comenzaban a descubrir. Una nueva conciencia surgió acerca de las posibilidades de uso de la ciencia y la tecnología para finalidades sociales amplias (Leonard y Smith, 1944).

El gobierno mantuvo la iniciativa y a ella se sumaron la curiosidad y motivación individual. Esto permitió por su parte que los aspectos epistemológicos del cambio permanecieran sumergidos y pudieran ser ignorados por la sociedad en su conjunto. Sin embargo, los aspectos especulativos y filosóficos no estaban totalmente ausentes de las motivaciones individuales de los activistas novohispanos. La filosofía era vista como el medio de lograr una armoniosa integración del individuo en el marco social. Por ejemplo, Guevara y Basoazábal (1748-1801) exhortó a la juventud mexicana a estudiar filosofía:

> Réstame sólo, oh jóvenes mexicanos, dirigiros nuevamente la palabra para rogaros con la mayor insistencia que améis el estudio con especial predilección y os entreguéis con toda el alma al cultivo de la filosofía. Ya sea que os sonría la fortuna o que os agobien las adversidades, ora prosigáis los estudios teológicos o bien los de la jurisprudencia, sea que vistáis la toga o que os arrebate la gloria de las armas, o que militéis entre los ministros de Dios... la filosofía será para vosotros noble y erudito reposo, consuelo en las tribulaciones, útil y suavísimo solaz en todas las circunstancias y vicisitudes de la vida.

La creación de nuevos marcos educativos en Nueva España pone de manifiesto las variadas tendencias que caracterizaron el proceso de la difusión del conocimiento durante el siglo XVIII. Una de estas manifestaciones se expresó en la creación del Colegio de San Ignacio o de las Vizcaínas para la educación de la mujer. Fundado por iniciativa de la Cofradía de Vizcaínos se independizó totalmente de la protección eclesiástica y funcionó bajo la de la autoridad civil (*Historia Documental*, tomo I,: 385-395). Así la constitución del mismo declaraba que:

> Teniendo respeto a que la Nación que ha dotado, construido y edificado, positiva y declaradamente expresó su ánimo y voluntad de que lo hacía bajo de la honesta y justa condición de que el Colegio, sus rentas, dotaciones, gobierno y dirección y cuanto le toca de anxiedades, había de quedar excepto de la jurisdicción Eclesiástica Ordinaria, cuya condi-

ción se estableció desde el primer pensamiento de la Junta y se pacta y capitula en los preliminares de la fundación...

Fundado en 1767 para españolas o hijas de españoles, su propósito era instruirlas en «... la Doctrina Cristiana, leer, escribir, coser, bordar, y toda clase de curiosidades y ocupaciones... cuanto conduzca a una buena y perfecta educación mujeril» (Luque Alcaide, 1970: 178-179). Nuevas fundaciones, tales como el Colegio de Nuestra Señora de Covadonga fueron modeladas como el de las Vizcaínas (que a su vez había sido inspirado en el de San Miguel de Belén, fundado en el siglo anterior). El Colegio de Niñas Pobres, al igual que otros marcos educativos para mujeres fundados fuera de la ciudad de México indican una cierta tendencia, muy limitada hasta entonces, por difundir conocimientos básicos y prácticos entre grupos más amplios de la población. Por ejemplo, Antonio de Belaunzuran, enviado desde España para investigar las condiciones del área de Michoacán, propuso en 1784 un proyecto para el establecimiento de institutos para instruir a las mujeres en el uso del nuevo instrumental para el hilado de algodón (Cardozo Galúe, 1973). Esto requería «... formar una o dos Escuelas de Hilado en la ciudad en donde las madres envíen las hijas; y a estas jóvenes se les ofrecerán sus premios para empeñarlas al adelantamiento...».

La diseminación de la cultura utilitaria por medio de sociedades tales como la Vascongada de Amigos del País tenía por objeto mejorar las condiciones de vida de los habitantes por medio de la incrementación de la productividad, erradicar la pobreza y contribuir a la movilidad social (Cardozo Galúe, 1973). Esta tendencia se destaca, por ejemplo, en el proyecto para el establecimiento de una Sociedad de Amigos del País presentado en 1784 por Pérez de Calama en Valladolid de Michoacán y en el cual él pondera la labor de la Sociedad Vascongada diciendo que:

> Su celo y actividad ha sido tan ardiente que a su imitación se han erigido en Madrid y otras muchas provincias semejantes sociedades y escuelas pías para educación y laboriosa industria de hombres y mujeres pobres, y aun de los niños y niñas. De estos importantes proyectos están brotando diariamente los más honrosos arbitrios para desterrar la ociosidad y mendiguez vagabunda, causa y origen capital de todos los vicios, según la expresión del Espíritu Santo: *Multam enimmalitiam docuit otiositas.*

En 1773 la sociedad tenía 142 miembros asociados; su número alcanzó los 300 hacia 1792. Más de la mitad de los miembros eran hispanoamericanos, entre ellos un 23% de mexicanos (Miranda, 1963: 201; Shafer, 1958: 45) [3]. Entre los miembros se destacaba un gran número de funcionarios de la burocracia imperial. Entre ellos, el primer fiscal de la Real Audiencia, el alcalde de crimen, los tesoreros de la Aduana y de la Pólvora, el director de Tabacos, el contador de Tributos, el coronel del Regimiento Fijo de Infantería de la corona, el coronel de Milicias, etc.

Siguiendo modelos españoles e italianos, en 1781 se fundó la Academia de las Nobles Artes de San Carlos, para el estudio de la pintura, la escultura y la arquitectura. La academia estimuló el desarrollo de las artes plásticas locales que eran consideradas parte integral de la cultura. Articulando políticas reales, la academia pudo independizarse por completo de la tutela clerical y gozar de «... la inmediata y real protección de nuestro católico monarca» (*Historia Documental*, tomo I, 1964: 356). Ello a su vez se tradujo en la composición de un cuerpo administrativo: el intendente corregidor se desempeñaba como corregidor de la Academia; en 1788 el fiscal de la Hacienda cumplía las funciones de presidente; el director del Tribunal de Minería dirigía la academia.

El papel activo de las autoridades en la difusión del nuevo conocimiento fue expresado a través de las sociedades que se fundaron no sólo en la ciudad de México, sino en diversas áreas de Nueva España. La primera sociedad patriótica fue fundada en Veracruz en 1787 bajo el patrocinio del futuro virrey Flórez que desempeñaba un activo papel en la diseminación de las nuevas ideas. Seis meses después de la fundación, el 20 de noviembre de 1787, la sociedad organizó una función pública en honor del soberano Carlos III, donde se destacó su papel en el desarrollo de las luces, según apareció en la *Gaceta* de México:

> Justo es también que humilde y reverente
> En Veracruz la nueva Academia
> Del más sabio Monarca, y más clemente,
> Solemnice a su modo el claro día:
> Día que es, y será claro eternamente

[3] La composición regional de los socios en 1792 fue la siguiente: ciudad de México, 129; Puebla, 26; Chihuahua, 24; Patzcuaro, 21; Valladolid, 15; Veracruz, 12, Cardozo Galúe, 1973, p. 42.

Mas por el nombre en esta Monarquía
De un CARLOS sin primero, y sin segundo
Que por la misma luz que alumbra al Mundo.

El programa de estudios de la institución incluía, entre otras materias, dogma cristiano, Biblia, francés, gramática española, historia, geografía, cronología.

La *Gaceta* de México evaluó en su undécimo número la contribución pública de sociedades como la de Veracruz en los términos siguientes:

> Son tan visibles las ventajas que han resultado a la religión, al estado y al público de las Escuelas Patrióticas, sociedades y Academias, que puede asegurarse que desde que empezaron a establecerse en el siglo anterior, naciendo con ella los diarios y bibliografías, comenzó también el restablecimiento y reforma de todo género de ciencias.

La importancia atribuida por la monarquía al estudio de las condiciones locales como medio de acrecentar la productividad lo demuestra el establecimiento del Jardín Botánico de México cuya finalidad, además de profundizar en aquellos temas, era también la difusión del saber relativo al mundo natural. Estas tendencias fueron expresadas en el Suplemento a la *Gaceta* de México del 6 de mayo de 1788

> Deseando el Católico Monarca... se practicase en estos vastos Dominios una expedición facultativa para recoger, determinar y describir metódicamente las producciones Naturales de los tres Reinos, resolvió al mismo tiempo la erección de un Jardín Botánico en esta capital, bajo los mismos fundamentos que el de Madrid, donde se perpetuasen los frutos de la Expedición con una cátedra de enseñanza, en que sus queridos vasallos de la Nueva España pudiesen adquirir la instrucción de una Ciencia tan importante.

La idea de que el conocimiento del mundo natural podría mejorar la existencia humana había sido expresada en diversas oportunidades. Ya en el estudio sobre el estado de la universidad, publicado en 1779 (*Noticias de la Nueva España*) se había elaborado la idea de «... los muchos alivios que proporcionan a la humanidad afligida el feliz hallazgo y análisis de tantas producciones naturales, y en ellas el alivio de muchas antiguamente incurables dolencias...».

Los estudios llevados a cabo en el Jardín comprendían la conexión entre los aspectos teóricos y prácticos, lo que se ponía de manisfiesto no sólo en la estructura de los cursos, sino también en los ejercicios públicos. La repercusión popular de los temas se expresó tanto en las páginas de *La Gaceta*, donde se publicaron diversas discusiones relacionadas con temas de botánica, como también en el interés que despertó el establecimiento del Gabinete Natural en 1790, tal como se escribió en *La Gaceta* del 27 de abril, «... para que el público goce de este beneficio proporcionándole por este medio la más fácil instrucción en esta ciencia». Asimismo, las expediciones organizadas para explorar la flora de la región, parecen haber despertado un gran interés por las ciencias naturales y la medicina. Como la Academia de Artes, el Jardín se hallaba libre de la tutela clerical. Su establecimiento había sido promovido por un docente de medicina de la Universidad de México, don Martín de Sessé, quien, contando con la aprobación del virrey Gálvez, se acogió a los términos del decreto real de 1766 (ratificado en 1786 y 1787). A pesar de que el Jardín Botánico contaba con el beneplácito de la corona, el claustro universitario se opuso abiertamente al mismo. El claustro consideró que los nuevos programas habrían de ser perjudiciales para la financiación y la autoridad de la universidad, y algunos miembros incluso opinaban que el proyecto destruiría los estatutos de la misma. Aunque el director del Jardín gozaba de las prerrogativas de los catedráticos de Medicina, a los miembros de la institución no les fueron reconocidos sus derechos para formar parte de los claustros universitarios. La universidad se opuso también a que sus graduados en Medicina, que asistían a la cátedra de Botánica en el Jardín, fuesen examinados para ella públicamente (Becerra López, 1963; Carreño, 1961). Aunque en el transcurso de los años las relaciones lograron un mejor modo de convivencia, éstas parecen indicar la existencia de barreras entre dos sistemas de pensamiento, aquel dedicado puramente a la búsqueda de la verdad a través de la especulación teorética y el que ve en la experimentación el camino a la misma.

Un decreto real de agosto de 1788 estipuló que el Jardín debía regularse por los estatutos universitarios, en todos los aspectos de su organización, salvo en el ámbito de los salarios. Cierta oposición se dio también por parte de las autoridades políticas. Así, por ejemplo,

durante la inauguración del Jardín el rector confrontó al regente de la Audiencia, quien en aquella ocasión representaba al virrey [4]. En 1790 el estudiante Daniel O'Sullivan obtuvo permiso para abrir una academia pública de medicina con el propósito de mejorar el nivel de los estudios médicos en Nueva España (Gortari, 1963).

La Real Escuela de Cirugía fue fundada en 1768 según el modelo de los colegios de Cirugía que habían sido establecidos en Cádiz, Barcelona, Madrid, Santiago, Salamanca, Burgos y Málaga. Los cursos debían ser enseñados en español o en una lengua romance, aun aquellos de fisiología, cirugía, medicina forense y práctica médica. Los «latinistas», por supuesto, se opusieron acerbadamente. Se trataba de médicos y cirujanos que se habían graduado siguiendo el método escolástico de la Universidad de México y resentían el cambio de las formas aún más que el cambio en los contenidos. La oposición de los latinistas sirvió paradójicamente para estimular la difusión encubierta del conocimiento a través de un cúmulo de sociedades secretas organizadas por José Luis de Montana. La creación del Jardín Botánico dio impulso al desarrollo de la medicina, ya que su director fue puesto a cargo del Tribunal de Protomedicado al tiempo que los estudiantes de medicina fueron enviados al jardín para la conducción de la práctica médica, ligando así la práctica a la investigación.

Las sociedades económicas, por su parte, no se ocuparon del conocimiento aplicado a la industria y al comercio, como sus contrapartes españolas. Antes bien, vieron como objetivo la recopilación de información relativa a la explotación de los recursos naturales. Muchos de los asociados eran propietarios de recursos médicos y estaban, por tanto, interesados en ampliar su capacidad productiva. Los argumentos en pro y en contra de esas innovaciones permanecieron en Nueva España ligados al ámbito práctico, sin suscitar discusiones de principios como sucedió en el Río de la Plata.

Desde la perspectiva de las ciencias aplicadas, la institución más importante fundada en las postrimerías del siglo XVIII fue el Real Se-

[4] Este conflicto creó un precedente que dio origen a una cédula real otorgada en Madrid el 13 de julio de 1789 mediante la cual se prohibía a los miembros de la Real Audiencia conducir ceremonias en la universidad «... salvo en casos indispensables, en los cuales el rector conservaría la presidencia, y el nombrado sólo ocuparía un lugar de honor», Rodríguez Baena, 1972, p. 31.

minario de Minería. El deseo de modernizar los medios de producción de los recursos minerales fue articulado en un informe preparado por el virrey Bucareli en 1771 que recibió eco en la cédula real promulgada en 1773, donde se recomendaba al Cuerpo de Minería establecer un gremio similar al de los consulados de comercio. Las varias peticiones, proyectos e informes presentados posteriormente por mexicanos interesados en la difusión y aplicación de nuevas técnicas, se corporizaron en la inauguración en 1792 del Colegio de Minería, bajo el gobierno del virrey Revillagigiedo (Gortari, 1963; Luque Alcaide, 1970: 357-361). El seminario había sido planeado originariamente de acuerdo con el proyecto de Juan Lucas de Lassaga y Joaquín Velázquez de León, un docente universitario de matemáticas que había promovido la creación del Tribunal de Minería e inspirado en 1783 una expedición de las Reales Ordenanzas de Minería. El propósito declarado del seminario era difundir aquellos conocimientos necesarios para el incremento de la productividad minera. En su apertura se hallaba bajo la dirección del científico español Fausto de Elhuyar, graduado de la Academia de Minas de Freiberg. Su nombramiento fue opuesto por los miembros del Tribunal de Minería local, puesto que esto reducía las posibilidades de que los mineros antiguos pudiesen servir en ese empleo (Bustamante, 1852: 189). La oposición logró casi imponerse, hasta que un decreto real de Carlos IV facilitó la asunción de la presidencia por Elhuyar.

Desde el punto de vista de la estructura normativa, la institución reafirmaba la continuidad de los códigos culturales aceptados. Al referirse a las obligaciones del rector, quien dependía del director general del Cuerpo de Minería, Elhuyar especificó la necesidad de atender «... con especialidad a la buena educación de los colegiales en la vida cristiana y política, y a que aprovechen bien su tiempo». De manera similar a otras instituciones educativas, se establecía el marco que regulaba la práctica religiosa de los alumnos tales como la misa diaria, el horario de las oraciones, el rezo del Rosario y otras. El vínculo con la comunidad en general y con la autoridad política en particular se establecía en las Ordenanzas del Colegio, por las cuales los alumnos:

> Los domingos y los días festivos... acudirán a alguna función de la Iglesia, si la hubiere, y en su defecto, o después de ella, divididos en tro-

> zos, irán solos o acompañados de los jefes del Colegio a hacer visitas a los Sres. Ministros del Tribunal, como a algunas otras personas principales, para que al mismo tiempo que toman la instrucción de la Facultad, adquieran también los modales de la Sociedad.

Igualmente, las regulaciones que trataban con los detalles de la vida cotidiana especificaban las expectativas con respecto a las modalidades de comportamiento y vestimenta que se esperaba de los estudiantes.

En cuanto a la estructura curricular, el colegio establecía fundamentos que habían sido casi desconocidos en las instituciones coloniales de estudios superiores. Se asumía que las enseñanzas teóricas (matemáticas, geometría, química y física) transmitieran los principios prácticos y aplicativos de los distintos campos [5]. Los estudiantes participaban asimismo en cursos de dibujo y de francés. Este idioma fue introducido bajo la influencia del concepto de la iniciativa individual en el avance del saber, ya que según las Ordenanzas éste serviría «... como medio para que extiendan y multipliquen los colegiales, por sí mismos, los conocimientos que de tal Seminario no debe esperarse saquen sino en el estado de elementos».

Tal conocimiento básico era complementado por la enseñanza práctica tanto en laboratorios (mineralogía, química y análisis metalúrgico) como con trabajo en minas cercanas a la ciudad de México. Al igual que en las universidades, eran los actos públicos los que legitimaban el derecho del estudiante de obtener su título después de haber sido examinado por los miembros del Tribunal de Minería. Los varios actos públicos servían además para difundir entre la población local las ventajas del nuevo conocimiento en el avance del bien común. Alejandro de Humboldt, quien enseñó en el colegio durante su visita a México, y contribuyó a su desarrollo mediante la adquisición de instrumentos para sus laboratorios, explicó (1978: 81) que la Escuela de Minas:

> ... tiene un laboratorio químico, una colección geológica clasificada según el sistema de Werner, y un gabinete de física... modelos clasificados en la

[5] De acuerdo con el programa de Elhuyar, las matemáticas incluían el estudio de la aritmética, álgebra, geometría elemental, trigonometría plana y las secciones cónicas. La geometría práctica incluía la subterránea, la dinámica y la hidrodinámica. La química comprendía la mineralogía y la metalurgia, y la física era la física subterránea o teoría de las montañas.

> misma capital... Cito estos hechos separados, porque ellos dan una idea del ardor con que se ha abrazado el estudio de las ciencias exactas en la capital de la Nueva España, al cual se dedican con mucho mayor empeño que al de las lenguas y literatura antigua.

Los datos recolectados por Humboldt indican una correlación entre el mejoramiento de la producción minera en la Nueva España y el tipo de enseñanza impartido en el Colegio de Minería. Tal correlación, sin embargo, parece no haber sido suficiente para asegurar la creación de condiciones que pudiesen garantizar la autonomía de la actividad científica de las demás actividades que motivaron la creación misma del Colegio de Minería. De ahí que a pesar de la amplia actividad desplegada por hombres de ciencia como Elhuyar, Andrés Manuel del Río, Bataller, Lindner, Oteiza y otros, la institución como tal contribuyó de forma limitada al desarrollo de la ciencia como un sistema de pensamiento independiente[6].

Paralelamente a la creación de diversos marcos educativos surgió en Nueva España, aunque de manera reducida, el periodismo como medio de difusión de la cultura utilitaria. Entre 1732, año en que dejó de aparecer la primera *Gaceta de México* (cuyo primer número se publicó en 1722), y 1780 en que comenzó a hacer su aparición la segunda *Gaceta* hubo 37 publicaciones periódicas: ocho números del *Diario Literario de México,* 13 números de los *Asuntos Varios sobre Ciencias y Artes* y 16 números del *Mercurio Volante.* De acuerdo con sus fundadores, además de los propósitos de proveer medios para la extensión del conocimiento práctico, tales escritos tenían el objeto de despertar la inquietud intelectual y de moldear las pautas de una posible cultura científica (Águila, 1988). El limitado número de lectores, los escasos medios económicos y la censura oficial parecen contar entre las causas que determinaron la clausura de los periódicos y su escaso impacto en la transformación de la vida intelectual.

[6] Desde una perspectiva histórica, el impacto de la institución fue destacado. Muchos de los estudiantes del Colegio de Minería, como Casimiro Chowell, Mariano Jiménez, Ramón Fable, Rafael Dávalos e Isidoro Vicente, participaron activamente en las guerras de la independencia y fueron luego ejecutados por el ejército español.

La interpretación de las corrientes europeas en las sociedades y academias del Río de la Plata

La corona fue menos entusiasta en la introducción del saber práctico en áreas que como el virreinato del Río de la Plata, atravesaron transformaciones políticas y económicas independientemente de las decisiones monárquicas. En esas áreas la influencia de tendencias disidentes era vista como una amenaza a la legitimidad de la corona (Halperin Donghi, 1975: 16-40), por lo cual ésta se mostró renuente a introducir cambios. Fue allí donde la iniciativa privada desempeñó un papel de envergadura en la creación de los nuevos marcos educativos. La combinación de la iniciativa privada, el control estatal y una inestable situación internacional contribuyeron a generar en el Río de la Plata un modelo licencioso de respuestas frente a las contingencias, al tiempo que limitaban el desarrollo sistemático de la metodología científica.

La Sociedad Literaria fue fundada en el Río de la Plata en 1801, mucho más tarde que en otras áreas del imperio, y cerrada un año después. Reabrió sus puertas durante dos meses en 1811 y fue nuevamente abierta en 1812 (Shafer, 1958: 239-243). Durante la primera etapa de funcionamiento, a comienzos de siglo, se introdujeron en su marco innumerables conceptos y tendencias nuevas; se destacaron empero los aspectos simbólicos y estilísticos en la adopción de tales conceptos antes que sus aspectos pragmáticos. Después de la caída del poder realista, el pensamiento innovador de los activistas se centró en la elaboración de los argumentos políticos que fueron paulatinamente integrados en los marcos de la nación en gestación. Este proceso se desarrolló a través de diferentes etapas.

Bajo la inspiración del modelo peruano, el coronel Francisco Antonio Cabello propuso en 1800 la creación de una sociedad en Buenos Aires. La propuesta fue sometida al regente de la Real Audiencia Pretorial de Buenos Aires, don Benito de la Mata Linares, quien a su vez lo pasó al virrey. Éste le concedió aprobación oficial, sobre la base del interés común y de la fe católica. La carta de fundación emitida por el Consulado, al sostener que la instrucción habría de conducir a la felicidad del pueblo, reafirmaba la visión de la concordancia entre el nuevo saber y los intereses imperiales (Ibarguren, 1937: 46-53). Su propósito era, en palabras del regente:

> ... exponer a la superioridad y a sus patronos todas las especies y proyectos que puedan ser favorables al rey, a los vasallos y a la Patria... [y] proporcionar la Ilustración a sus súbditos, siendo ella el mejor apoyo a la Religión y la Fidelidad...

Los criterios de membresía revelan asimismo el carácter conformista de la sociedad [7]. Por ejemplo, se requería la pureza de sangre y otros correlatos que sustentaban la visión jerárquica del orden social. Los estatutos, según aparecieron en el *Telégrafo Mercantil* el 4 de abril de 1801, establecían que los miembros

> ... han de ser Españoles, nacidos en estos Reynos, o en los de España, Cristianos viejos y limpios de toda mala raza; pues no se ha de poder admitir en ella a ningún Extranjero, Negro, Mulato, Chino, Zambo, Quarteron o Mestizo, ni aquel que haya sido reconciliado por el delito de la Herejía y Apostasía... porque se ha de procurar que esta Sociedad Argentina se componga de hombres de honrados nacimientos.

Posteriormente, algunos de los miembros de la sociedad expresaron conceptos de igualdad y justicia, cuestionando la validez de los criterios tradicionales de jerarquización social. Ante todo, cuestionaron la prohibición —de origen español— de aceptar a extranjeros como miembros de la sociedad. Más aún, discutieron libremente la posición de las castas en la sociedad. Al discutir el tema de la igualdad, usaron argumentos por los cuales equipararon a América con Europa. Las discusiones se remitieron empero a temas prácticos, como la membresía, sin afectar a los fundamentos de veracidad. En otros aspectos de la cultura organizativa, lo tradicional imperó con mayor desenvoltura.

Como en México, también en el Río de la Plata, la motivación declarada de la sociedad fue promover el bien común; ello se tradujo en la difusión de artesanías, la capacitación de artesanos, la aplicación práctica de conocimientos instrumentales, el conocimiento de la naturaleza, la difusión del teatro y las artes. Junto con la pro-

[7] La membresía estaba dividida en tres categorías: 21 miembros numerarios, ciudadanos de la ciudad; miembros por correspondencia que contribuían por pedidos tanto a la sociedad como a los caballeritos alumnos; los futuros candidatos dispuestos a llenar cualquier silla vacante. Los miembros activos constituían también la editorial del diario, donde publicaban sus propios trabajos y los de los corresponsales. 159 miembros estaban suscritos al diario, la mitad de los cuales estaban registrados en poblaciones fuera de Buenos Aires.

puesta de abrir una escuela de artes y un teatro, donde se representarían obras de autores extranjeros, sugirieron asimismo la apertura de una escuela donde la lengua de instrucción fuese el francés.

El *Telégrafo Mercantil, Rural, Político, Económico e Historiográfico del Río de la Plata* fue el órgano semanal que expresó las ideas de los miembros de la sociedad [8]. El cuerpo editorial estuvo constituido por los socios activos y sus páginas estaban abiertas a las contribuciones de 159 suscriptores, la mitad de los cuales vivían en 17 pueblos en las afueras de la ciudad de Buenos Aires y el resto en la capital. El periódico se hallaba, tal como la sociedad misma, bajo el control del Real Tribunal del Consulado. Los artículos publicados en el primer número del primero de abril de 1801 incluían básicamente llamados contra las limitaciones impuestas por el escolasticismo y en favor de la inclusión de la «filosofía verdadera» de Europa. Los argumentos eran presentados en forma poética irregular, tratando de romper de esta manera las reglas aceptadas de la retórica. El mismo estilo se usó para presentar interrogantes acerca de la justicia y la libertad de expresión y su impacto social.

El periódico dedicó un espacio reducido a asuntos de índole técnica y científica. Los trabajos del naturalista Tadeo Haenke, que trataban de los aspectos naturales y físicos de Cochabamba y de los ríos de América meridional, fueron publicados en las páginas del *Telégrafo Mercantil*, pero suscitaron pocas respuestas de parte de los lectores.

Un espacio más destacado fue reservado a artículos pagos que se ocupaban del desarrollo histórico del virreinato (verbigracia, de la fundación de ciudades como Córdoba y Buenos Aires) y que generaron discusiones acaloradas entre miembros de diferentes sectores locales [9]. Como consecuencia de tales discusiones, hubo contribuciones (especialmente de peninsulares) que reaccionaron contra las

[8] El *Telégrafo Mercantil, Rural, Político, Económico e Historiográfico del Río de la Plata* apareció dos veces por semana durante los primeros seis meses. Desde octubre de 1801 hasta su clausura en octubre del año siguiente apareció sólo una vez por semana, Trenti Rocamora, 1948, pp. 32-34.

[9] Por ejemplo, el deán Funes, bajo el seudónimo de Patricio Saliano tomó posiciones muy definidas en temas concernientes a la fundación de la ciudad de Córdoba. Juan de Alsina, don Eugenio del Pestillo y don Joaquín de Araujo eran muy conocidos por sus opiniones en discusiones relacionadas con la fundación de la ciudad de Buenos Aires.

actividades de la sociedad, bajo el argumento de que eran contraproducentes a la autoridad de la corona, de la religión y la fidelidad.

La poesía se transformó en las páginas del *Telégrafo Mercantil* en una herramienta poderosa de transmisión de nuevos cuerpos de saber (ver los poemas en Noboa Zumárraga, 1939). Los aspectos sistemáticos del conocimiento fueron reducidos a cuestiones de índole política definidas en los territorios de Ultramar. Bajo las condiciones económicas del Río de la Plata, los funcionarios reales no se ocuparon de la definición de políticas, sino que concentraron su atención en la restricción de la libertad de expresión. Figuras imaginativas de lenguaje y metáforas ocuparon el lugar privilegiado que la ciencia tenía en otras regiones y sirvieron de arena de confrontación en pos y en contra de los cambios. El *Telégrafo Mercantil* fue considerado una publicación subversiva y clausurado, por consiguiente, en 1802 [10]. Eventualmente, la sociedad misma fue cerrada y no reabrió sus puertas sino una década más tarde, tras el colapso del imperio.

En mayo de 1811 la sociedad realzó su autoimagen como foco de creación y difusión de símbolos alternativos de soberanía. Fue reabierta, según uno de sus miembros, para

> ... reanimar el espíritu amortiguado de la revolución, extenderlo ilustrando a los hombres sobre sus verdaderos intereses, e influir por otros medios, sin sacudimientos violentos, en la reforma del gobierno de diputados.

Los cientos de miembros reunidos para la primera sesión pública el 3 de mayo demandaron ante todo «libertad de expresión», usando «el lenguaje anticolonial y el tono firme de la revolución bien entendida» (Noboa Zumárraga, 1939: 46-58).

En esta fase, el rechazo del pasado y el establecimiento de un nuevo orden político fueron los temas principales expresados. Los miembros de la sociedad usaron el método escolástico para sostener ideas intelectuales novedosas. Combinaron así un estilo retórico con aserciones sobre la naturaleza humana basadas en el razonamiento

[10] El *Semanario de Agricultura, Industria y Comercio,* publicado entre septiembre de 1802 y febrero de 1807, que tenía una orientación aplicada, sin ninguna relación con las letras, no sufrió una suerte parecida. El *Correo de Comercio,* que editó Manuel Belgrano entre marzo de 1810 y abril de 1811, tuvo una orientación estrecha comercial y en materia literaria y filosófica fue menos estricto que el *Semanario,* Trenti Rocamora, 1948, p. 34.

empírico. Las discusiones políticas seguían un patrón por el cual las ideas de Rousseau, Voltaire, Montesquieu, Condorcet y otros eran explicadas con citas tomadas de los clásicos griegos y romanos (Lewin, 1967). La canción patriótica que sirvió para alentar el fervor de los revolucionarios usa el modelo clásico como ideal de porvenir. Por ejemplo,

Amor, paz y unión,
Sea nuestro objeto,
Y la religión
Del Dios verdadero;
Con las bellas artes
Será nuestro suelo
Otra antigua Roma...
Parayso ameno

Expresiones como «muerte» o «libertad», «corona cívica», axiomas tales como «el pueblo que consiente que otro sea esclavo, consiente él mismo en serlo», fueron incluidos profusamente en todos los discursos de los miembros de la sociedad que reafirmaban la necesidad de seguir el camino de la razón. Los términos eran tomados indiscriminadamente de viejos y nuevos sistemas conceptuales, lo cual permitía elaborar argumentos ambiguos; por ejemplo, los mismos argumentos servían para justificar el uso de la violencia contra los peninsulares y hacer un llamamiento a la reconciliación, la concordia y la amistad de los residentes del imperio. El entusiasmo por el cambio que los miembros de la sociedad demostraban fue confundido con un supuesto deseo de tomar el poder, lo cual condujo al gobierno independiente a cerrar la sociedad.

Al ser reabierta por tercera vez, en enero de 1812, la sociedad se propuso promover «los progresos de la Ilustración y cimentar el augusto templo de la Libertad». Tal conexión entre los conceptos de la Ilustración y la libertad fue articulada por Monteagudo en el primer número de la *Gaceta*, el 12 de enero de 1812 [11]:

[11] Santiago Luis Enrique Liniers, el hermano del virrey, había pedido en 1796 autorización para publicar una nueva edición dedicada a temas de «gobierno, precio de los comestibles, comercio, teatro, literatura y artes, noticias y necrología». El hecho de que no exista documentación subsiguiente parece indicar que no logró su objetivo, Trenti Rocamora, 1948, p. 31.

> Así como es imposible distinguir la belleza de una pintura animada sin el auxilio de la luz, no lo es menos conocer el precio de la Libertad, en medio de las tinieblas de la ignorancia... La reunión de los hombres ilustrados es uno de los medios directos de propagar las luces, crear el espíritu público y fomentar el patriotismo.

En la ceremonia de reapertura participaron vecinos laicos, figuras eclesiásticas como los obispos de Buenos Aires y Córdoba, y miembros del cabildo y del ejército. La presencia del público junto al clero regular fue interpretada en *la Gaceta* como «la primera escena de igualdad», es decir, como un reconocimiento por parte de las autoridades del principio de igualdad, tal como fuera enunciado por las ideas de la Ilustración. El primer número del diario incluyó temas como el estadio formativo del dominio español, las restricciones de las libertades de los criollos y el subsecuente establecimiento de un gobierno despótico. Los temas eran analizados mediante un «discurso ilustrado». Por ejemplo, Monteagudo atacó al despotismo, sosteniendo que el uso de la violencia constituyó una violación del pacto social, y sostuvo que la educación era el arma más efectiva para eliminar la ignorancia, fuente de infortunio y despotismo.

A pesar del acuerdo sobre los objetivos amplios, las ideas expresadas en el marco de la sociedad podían servir de base potencial de roces entre los vecinos y las autoridades. Así, un mes después de la inauguración de la sociedad, el gobierno emplazó un fiscal con la función expresa de participar y controlar las deliberaciones y reuniones. El gobierno independiente, tal como otrora los representantes de la corona, discernieron el potencial destructivo de las nuevas ideas. Se solicitó de los miembros que escribieran una constitución «en nombre del bien general de la Patria» y a fin de dar al pueblo «la dirección de su felicidad». Se esperaba que la constitución reflejara «sus luces» y «el empeñoso ardor con que se proponen la ilustración de sus conciudadanos». La constitución propuesta por los asociados en 1813 combinaba aspectos foráneos con premisas hispánicas tradicionales sobre el orden político. Por ejemplo, el artículo 7 del capítulo III, «De los derechos que se declaran al hombre en esta asociación», expresaba que «la libertad es la facultad de obrar cada uno a su arbitrio, sin violar las leyes ni dañar a los derechos de otro».

El artículo 14 del capítulo siguiente, «De la religión de las Provincias Unidas», afirmaba que:

> Ningún hombre será perseguido por sus opiniones privadas en materia de religión, pero todos deberán respetar el culto público y la religión santa del estado, bajo la pena que se ha establecido antes contra los que alterasen la Constitución.

En suma, el movimiento inicial de oposición al escolasticismo y en favor de una nueva filosofía no fueron seguidos por la incorporación de las nuevas metodologías de conocimiento del mundo social y físico. Se discutieron las nuevas tendencias pero fueron pocos los intentos de transformar los preceptos tradicionales mediante la adaptación de las ideas a las condiciones locales. Ese enfoque tuvo un impacto singular durante la lucha por la independencia y en la formación institucional en las postrimerías de ese período.

Conclusiones

Los líderes de los movimientos de la independencia en Hispanoamérica legitimaron la ruptura del vínculo entre la corona y las colonias y elaboraron propuestas de nuevas formas de gobierno, empleando argumentos basados tanto en los conceptos que había transmitido la monarquía española como en los conceptos constitucionales elaborados por la Ilustración europea. Al abrazar argumentos de ambos mundos, el discurso independentista abrió la posibilidad de interpretación de la realidad circundante de un modo que no necesariamente coincidía con la modalidad europea del período pero tampoco implicaba una mera continuidad de formas existentes. Este discurso distintivo, que resultó de la interacción entre las nuevas ideas y las premisas institucionalizadas en Hispanoamérica, tuvo un impacto no sólo en el lenguaje y el pensamiento, sino también en la acción social que sería desarrollada por los activistas de las nuevas naciones. La germinación de esta pauta fue influenciada tanto por marcos educacionales como por grupos que, socializados en esos marcos, entraron en contacto con las nuevas ideas en las postrimerías del siglo XVIII y el comienzo del siglo XIX.

En este trabajo se trató de explicar cómo las premisas hispano-católicas sobre las que se consolidó la estructura de autoridad influyeron en la institucionalización de las transmisiones culturales en los territorios de Ultramar. En otras palabras, se estudió el modo en que la forma de conocimiento que sustentó a la monarquía española fue transmitida a las colonias a través de estructuras educacionales. Se extendió el análisis a la manera en que esas premisas afectaron al modo de selección de las ideas de la Ilustración europea.

Las universidades coloniales creadas por los Austrias difundieron las orientaciones culturales que servirían de aglutinante del imperio español. La temprana apertura de las universidades en las primeras fases del proceso de colonización atestigua la importancia que la corona atribuyó a la transmisión de esas orientaciones entre los pobladores y nativos de los territorios de Ultramar. A través de los parámetros culturales la monarquía reconstituía los reclamos de validez que facilitaron el establecimiento del sistema español. Al internalizar tanto el lenguaje como las normas que justificaban la estructura de autoridad, los grupos educados en las instituciones de enseñanza superior contribuían tanto al establecimiento de las relaciones entre el nivel macro y micro del orden social como entre éste y los ideales trascendentales.

Los componentes de la autoridad, comunicados a través de sistemas simbólicos, cognoscitivos y normativos, establecieron los contornos de la comunidad académica. Aquellos componentes incluían los objetivos del dominio monárquico, los métodos legítimos de implementación de decisiones, las normas de comportamiento individual y colectivo y los medios de control. La transmisión de creencias comunes por medio de las distintas pautas de conocimiento permitió la coordinación de la acción y la relación mutua entre quien tenía el derecho a ordenar y quien tenía la obligación de obedecer. La argumentación escolástica fue un instrumento fundamental en este proceso. El cerrado sistema de asunciones sobre el que estaba construido contribuyó significativamente a aumentar la uniformidad entre los miembros de la comunidad académica. Este sistema, además de enfatizar los reclamos de validez de la monarquía proveía a maestros, estudiantes y graduados con elementos precisos en la búsqueda de la verdad y de los ideales trascendentales. El rey, quien corporizaba la mediación entre estos ideales y los componen-

tes temporales del orden, actuaba como símbolo aglutinador de posibles divergencias facilitando la prescripción de respuestas en conformidad a la percepción de mundo hispano-católica. Los componentes éticos y formales de esta percepción fueron sustentados por la Iglesia, que proveyó potentes símbolos de estabilidad y autoridad moral sin desarrollar necesariamente valores autónomos respecto de la corona. La significación del orden social era reafirmada a través de las ceremonias donde el individuo establecía su conexión con la comunidad circundante ante representantes de la Iglesia, la corona, el Cabildo, y el lego. Este modo de renovar constantemente la validez de los reclamos de la autoridad al nivel individual reforzaba tanto los principios que regulaban la realidad como las metas trascendentales.

La manera en que los componentes de la autoridad fueron estructurados en las universidades coloniales fue estudiada en la primera parte de este trabajo a través del análisis de los casos de México (Nueva España) y Córdoba (Río de la Plata), básicamente moldeadas de acuerdo con la Universidad de Salamanca. Al ser reguladas por distintos códigos institucionales, las diferentes comunidades académicas desarrollaron distintas pautas interpretativas. Cómo estas pautas influyeron en el proceso de incorporación de las ideas de la Ilustración es el tema que fue tratado en la segunda parte del trabajo.

Inspirándose en las ideas de la Ilustración, las reformas educacionales de los Borbones reflejaron la voluntad de la corona de mejorar la configuración económica y social en las colonias, acrecentando la uniformidad institucional y disminuyendo consecuencias inesperadas. Las casas de altos estudios sirvieron como medios para transmitir los objetivos generalizados de la monarquía. Dentro de este proceso la corona procedió a separar los supuestos abstractos del nuevo saber de los aspectos prácticos y utilitarios que habrían de sustentar su propia base de legitimidad. Esta pauta fue facilitada por la tradición católica formulada por santo Tomás de Aquino e institucionalizada en las universidades hispánicas que consideraban el conocimiento del mundo espiritual de índole superior al conocimiento del mundo material. En esta tradición el saber real estaba referido al entendimiento divino como fuente de veracidad y dirigido a la consecución de la salvación. El saber se hallaba así organizado

de tal forma que debía reflejar las relaciones entre la verdad mundana y la verdad última. Los conocimientos prácticos del mundo material podrían ser absorbidos siempre que no interfirieran con la organización del saber supremo, real. Al tratar interpretaciones relevantes desde el punto de vista empírico y práctico como cuestiones teóricas, se devaluaba la posible contribución de aquel conocimiento a la teoría. Además, este modo de segregar los contenidos del aprendizaje redujo la institucionalización de la duda como un modo de transición hacia nuevos niveles de conocimiento.

Varios agentes fueron responsables del proceso de segregación. Entre ellos los ministros de la monarquía quienes incorporaron las nuevas ideas dentro de los esquemas interpretativos legitimados por la corona. Preocupados por el progreso social, éstos trataron de encontrar una reconciliación entre el dogma religioso y la esfera del conocimiento práctico sin necesariamente aceptar la visión científica que sustentaba este tipo de conocimiento. Tanto las reformas introducidas en el currículo universitario como los nuevos marcos educativos creados para difundir las tendencias utilitarias reforzaron la pauta articulada por los representantes del rey. Los objetivos generalizados implementados a través de políticas centrales, más que las propiedades de un problema analítico, definieron los límites de la experimentación y las abstracciones teoréticas. Esta tendencia, que limitó el desarrollo de instrumentos sistemáticos en el cuestionamiento de la verdad, legitimó la continuidad de la especulación metafísica y la discusión dialéctica. Aún más, éstos constituyeron elementos formales enmarcando la aceptación de la perspectiva propuesta por la Ilustración de acuerdo con la cual la duda debe ser resuelta por la experimentación y el mundo natural debe ser explicado en términos científicos. Los componentes simbólicos y normativos contribuyeron a asegurar la continuidad de la estructura jerárquica del conocimiento establecida en los siglos anteriores.

El proceso de incorporación de las corrientes europeas en el mundo hispánico no fue uniforme, sino que fue influenciado por individuos e instituciones que daban un énfasis diferencial a los nuevos contenidos intelectuales. Así por ejemplo, los conceptos de probabilismo y de metodología racional permitían a los jesuitas de

Nueva España y el Río de la Plata interpretar las nuevas ideas sin afectar las bases de la perspectiva religiosa. Los principios organizacionales de la Compañía, regidos a través de la autoridad en Roma, facilitaban la incorporación de innovaciones independientemente de los modelos interpretativos de la monarquía española. Posibles divergencias en los esquemas interpretativos disminuyeron después de la expulsión de la Compañía de los territorios que estaban bajo el dominio español. Este proceso contribuyó a reforzar la uniformidad de creencias y los reclamos de validez hacia el papel de la autoridad en la regulación del orden temporal.

Individuos e instituciones cuyo encuentro con las nuevas corrientes fue menos regido por la autoridad monárquica parecen haber desarrollado una mayor apertura hacia nuevos conceptos. En ciertas ocasiones, tal como fue visto en el caso de las academias en el Río de la Plata, aquéllos fueron interpretados a través del énfasis en las propiedades estilísticas y los contenidos políticos. Esta tendencia debilitó la institucionalización de la metodología científica como medio de transición a nuevas formas de conocimiento. De manera similar a México, donde la regulación central afectó de manera directa a la incorporación de las nuevas ideas, las premisas hispano-católicas constituyeron en la universidad rioplatense el terreno compartido para reducir las posibles antinomias entre los tradicionales y los nuevos cuerpos de saber. En otras palabras, las formas concretas de elaboración del nuevo saber variaron de una región a otra, y de una institución a otra, de acuerdo con los diversos códigos culturales que modelaron los contenidos de estudio, las reglas de comportamiento y los significados comunicados a los estudiantes. Sin embargo, en ambos casos fue sustentada la validez de los patrones epistemológicos de veracidad e interpretación establecidos por la autoridad española; el saber incorporado combinó los nuevos motivos dentro de los parámetros previos del conocimiento. Esta combinación generó una cierta correspondencia con las modalidades sociales, expresadas en actitudes, normas, regulaciones, constituciones, rituales y ceremonias, que se reestructuraron en las respectivas sociedades bajo los efectos del cambio político.

Al reconocer un cierto grado de convergencia entre orientaciones culturales y conocimiento parece vislumbrarse a través de este

análisis la singularidad del desarrollo del conocimiento en el mundo hispánico del siglo XVIII, proyectada al mundo moderno y diferenciada del precepto kantiano de hacer uso de la razón desde una visión en la que prima el entendimiento humano sobre la autoridad secular o religiosa como fuente última de veracidad.

APÉNDICES

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

Las páginas siguientes presentarán una amplia lista de artículos y libros relacionados con distintos aspectos del tema desarrollado en esta obra. Dado el carácter de la misma, y tal como fue planteado en el prefacio, las referencias no se circunscriben a fuentes históricas, sino que comprenden trabajos ya elaborados por especialistas en la materia al igual que otros de índole sociológica. En estas páginas se hará referencia a unas pocas obras que, dentro de la perspectiva comparada, proveen una visión generalizada del tema y sirven a la vez de puntos claves de referencia. Sin duda que esta presentación es meramente parcial y limitada. Mientras algunas de las obras se refieren al caso hispano o hispanoamericano de manera específica, otras van más allá de las fronteras de esta cultura, proveyendo instrumentos para la elaboración analítica. Entre ellas, el clásico tratado de Hastings Rashdall, 1895, *Universities of Europe in the Middle Ages*, Oxford, At the Clarendon Press. Aunque la Universidad de Salamanca es sólo uno de los casos tratados aquí, y sin duda no de la manera más extensa, permite entender el desarrollo específico de la misma en relación a las otras instituciones que surgieron en la Edad Media. El libro de Joseph Ben David, 1971, *The Scientist's Role in Society. A Comparative study*, Englewood Cliffs, Prentice Hall; lamentablemente dedica a España sólo unas pocas líneas. La obra, sin embargo, proporciona elementos para entender las condiciones sociales que permitieron el desarrollo, desde las sociedades tradicionales a las modernas, del papel social del científico y la organización del trabajo científico, así como los efectos de esta actividad.

La perspectiva comparada en la búsqueda de las raíces del fenómeno estudiado, llevaron la investigación a España misma. La historia de la universidad española posee una bibliografía muy extensa, con fuentes muy nutridas. Gran parte de ellas narran con mayor o menor rigor detalles concernientes a la fundación, cátedras, profesores, alumnos y demás. Otras obras

ubican a la universidad en el contexto social más amplio. Entre éstas, y como trasfondo del período que se estudia aquí, es de mencionar el libro de Richard L. Kagan, 1974, *Students and Society in Early Modern Spain*, Londres, John Hopkins University Press, traducción española, Madrid, 1981. El libro estudia los cambios en el papel de las instituciones educativas bajo el reinado de los Austrias y trata de evaluar cómo estos cambios afectaron a su vez al carácter de las mismas instituciones educativas que participaron en el proceso.

Un estudio histórico-jurídico de las reformas universitarias instauradas bajo en los reinados de Carlos III y Carlos IV se lleva a cabo en el libro de Antonio Álvarez de Morales, 1985, *La Ilustración y la Reforma de la Universidad en la España del siglo XVIII*, Madrid, Ediciones Pegaso. Este análisis esta dirigido a entender el papel de la universidad en la evolución de las ideas al final del Antiguo Régimen y en la emergencia del liberalismo. El libro de Addy, G. M., 1966, *The Enlightenment in the University of Salamanca*, Durham, Duke University Press, presenta los detalles sobre los cambios introducidos al igual que los patrones de continuidad, tanto a nivel organizativo como de contenidos, que caracterizaron a Salamanca bajo el reinado de Carlos III. El libro de José L. Peset y Mariano Peset, 1983, *Carlos IV y la Universidad de Salamanca*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, se ocupa de la última etapa de la Salamanca tradicional, 1788 a 1808. Se estudian y analizan los aspectos institucionales de la universidad; los problemas y tensiones que agitan sus claustros y juntas y el desarrollo de la ciencia universitaria.

Sin duda que un fenómeno tan amplio como es el de la recepción de las corrientes europeas en España no puede ser visto sólo a través de la universidad. Una visión de los variados aspectos del efecto de la Ilustración extranjera y la Revolución Francesa en España se puede adquirir a través del libro de Richard Herr, 1958, *The Eighteenth Century Revolution in Spain*, Princeton, Princeton University Press. El libro de Jean Sarrailh, 1985, c. 1954, *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, reimpreso en español ya cinco veces, es obra fundamental para la investigación en este campo. Basado en una amplia documentación de archivo el autor ubica a España no como una cultura que quedó al margen de la Ilustración (según había sido visto por la investigación hasta entonces), sino como una sociedad que desarrolló su propia idiosincrasia en el proceso de modernización. Éste analiza los grupos ilustrados que, incorporando ideas de otros países, cambiaron pautas de la cultura tradicional y contribuyeron al progreso material y moral. Ciertos preceptos del orden social dentro del cual fueron integradas las reformas académicas pueden ser estudiadas a través del libro de Luis Sánchez Ages-

ta, 1953, *El pensamiento del despotismo ilustrado*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.

La búsqueda de lo idiosincrático en el desarrollo de Hispanoamérica es un motivo que preocupa a investigadores contemporáneos. Una importantísima contribución a este tema es el libro de David A. Brading, 1991, *The First America. The Spanish monarchy, Creole patriots, and the Liberal state 1492-1867*, Cambridge, Cambridge University Press, en el cual el autor demuestra cómo a través de tres siglos de gobierno colonial, los criollos lograron una tradición política e intelectual que, por estar profundamente ligada a la historia y a la realidad americana, fue diversa, única y diferente de cualquier otro modelo europeo. Para lograr entender la particularidad del continente parece conveniente ahondar en los primeros conceptos que dieron forma a la realidad colonial. De ahí el libro de Bernice Hamilton, 1963, *Political Thought in Sixteenth Century Spain. A study of the political ideas of Vitoria, De Soto, Suárez and Molina*, Oxford, At the Clarendon Press, puede servir como introducción a la vasta literatura que acompaña este tema. Elaborado implícitamente en una base comparada, este trabajo hace hincapié en las ideas sociales, políticas y legales que diferenciaron el pensamiento de aquellos teólogos del de otros hombres de ideas de la tradición anglosajona. Aspectos de la interpretación de tales conceptos frente a la realidad del Nuevo Mundo se tratan en el libro de Luciano Perena, 1986, *La Escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América*, Salamanca, Caja de Ahorros y Monte de Piedad. Tópicos importantes que se refieren al proceso de formación de la realidad colonial son presentados por Mario Góngora, 1975, *Studies in the Colonial History of Spanish America*, Cambridge, Cambridge University Press. El libro es una interpretación, ya que explica las tendencias que subrayaban el desarrollo de los acontecimientos, ideas e instituciones descritas.

La búsqueda de la particularidad de la universidad hispanoamericana puede ser estudiada a través de varias fuentes. La obra sin duda más nutrida en documentación y bibliografía es la de sor Águeda M. Rodríguez Cruz, O. P., 1973, *Historia de las Universidades Hispanoamericanas. Período Hispánico*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo. Este acabado estudio permite llegar a las fuentes mismas que detallan la fundación y el proceso de desarrollo de la institución colonial. El tema de Ilustración y universidad fue, hasta años recientes, sólo marginalmente elaborado en Hispanoamérica. Una de las excepciones fue la obra de John T. Lanning, 1956, *The Eighteenth-Century Enlightenment in the University of San Carlos de Guatemala*, Ithaca, Cornell University Press, que, basándose en un estudio meticuloso de las tesis de los alumnos de esa universidad, analiza el proceso por el cual las ideas modernas se transformaron en parte inherente del legado cultural

hispanoamericano. Durante los últimos años la investigación ha avanzado en el estudio de los aspectos científicos del movimiento. El libro editado por José L. Peset, 1985, *La ciencia moderna y el Nuevo Mundo*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, es un ejemplo de tal tendencia. Los dos volúmenes de *Claustros y Estudiantes*, 1989, prólogo de Mariano Peset, Valencia, Universidad de Valencia, Facultad de Derecho, plantean, a través de distintos artículos, un comprensivo análisis de las transformaciones institucionales por las que atravesaron las universidades hispánicas durante los siglos XVI-XVIII.

Entre los trabajos que tratan de caracterizar el pensamiento económico y social ilustrado, tal como se expandió por Iberoamérica en la segunda mitad del siglo XVIII y en los comienzos del XIX, se pueden mencionar a José C. Chiaramonte, 1982, *La crítica ilustrada de la realidad. Economía y sociedad en el pensamiento argentino e iberoamericano del siglo XVIII*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina; y el libro de la Colección Ensayo, 1988, *La América Española en la época de las Luces. Tradición, representación, innovaciones*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica. Las ponencias presentadas en esta compilación abarcan una amplia gama de temas que habían sido escasamente estudiados hasta el presente.

Sobre la influencia de las ideas de la Ilustración en los cambios políticos, la bibliografía es más rica y elaborada. Dada su diversidad y el hecho de que aspectos muy específicos del tema fueron mencionados en este libro, sólo ejemplificaré ciertas tendencias. Algunos trabajos, tales como los de Carlos O. Stoetzer, 1966, *El pensamiento político en la América Española durante el período de la emancipación (1789-1825)*, tomos I y II, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, publicado en inglés en 1981, analizan las fuentes de la época para demostrar que las revoluciones de la independencia fueron inspiradas por el despertar de concepciones políticas tradicionales. Una crítica sobre la cuestión de las fuentes, uno de los problemas más debatidos del pensamiento de la independencia es presentada por Tulio Halperin Donghi, 1985 c., 1961, *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina. A través de las construcciones ideológicas, éste coloca la Revolución de Mayo en relación a los procesos por los que atravesó la monarquía española. Otros trabajos, algunos de los cuales fueron mencionados en el transcurso de esta obra, analizan específicamente la influencia de pensadores europeos en el proceso de la emancipación latinoamericana. Para evitar la repetición se sugiere al lector que consulte la lista de referencias que aparece en las próximas páginas. Tal como en otros temas, esta lista sólo da una orientación estando lejos de ser exhaustiva.

REFERENCIAS

A.G.I., Buenos Aires, 602, 6 de agosto de 1787, Córdoba, sobre la Universidad de Córdoba.

A.G.I., México, 1089, Cedulario 4, fols. 422v.-423v.

A.G.I., México 1.209, Gacetas.

Abadie-Aicardi, A., «La tradición institucional salmantina de la Universidad de México (1551-1821) en la tradición universitaria occidental», *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gessellschaff Latinamerikas,* Band 12, 55, pp. 1-66, 1975.

Abellán, J. L., «Del Barroco a la Ilustración», *Historia crítica del pensamiento español,* tomo III, Madrid, 1985.

Adam, D. S., «Theology», en *Encyclopedia of Religion and Ethics,* vol. XII, ed. por J. Hasting, Edinburgo, T. Clark, pp. 293-300, 1921.

Addy, G. M., *The Enlightenment in the University of Salamanca,* Durham, Duke University Press, 1966.

Águila, Y., «El periodismo científico en la Nueva España», pp. 297-310 en Colección Ensayo, *La América Española en la Época de las Luces, tradición, innovación, representaciones,* Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1988.

Ajo González de Rapariegos y Sáinz de Zúñiga, C. M., *Historia de las universidades hispánicas: orígenes y desarrollo desde su aparición a nuestros días,* tomo III, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1959.

Alcalá Zamora, N., *Nuevas reflexiones sobre las Leyes de Indias,* Buenos Aires, ed. Kraft, 1944.

Aldridge, A. O., *The Ibero-American Enlightenment,* Ill., Universidad de Illinois, 1971.

Allen, P., «Scientific studies in the English universities of the seventeenth century», *Journal of the History of Ideas,* X, pp. 219-253, 1949.

Álvarez de Morales, A., *La ilustración y la reforma de la universidad en la España del siglo XVIII,* Madrid, Ediciones Pegaso, 1985.

Ambrogetti, F., «Models of citizenship and social subjets, suggestions for a sociological anlysis of civic action», Paper presented at the International Forum on Developments Problems, Roma, 2-4 diciembre 1992.

Anderson, P., *Lineages of the Absolutist State*, Londres, Verso, c. 1974, 1984.

Apple, M. W., *Education and Power*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1982.

Appolis, E., *Les Jansenistes Espagnols*, Sobodi, Burdeos, 1966.

Argañaraz, A, Fr., *Rectificaciones críticas acerca de la reciente historia de la Universidad de Córdoba del Tucumán*, Buenos Aires, Imprenta y Librería Mayo, 1883.

Balaguer Periguell, E., «Ciencia e ilustración, la incorporación de España a la revolución científica», en *La Ilustración Española*, Actas del Coloquio Internacional celebrado en Alicante, 1-4 octubre, 1985, ed. de A. Alberola y E. La Parra, Alicante, Instituto Juan Gil-Albert, pp. 13-31, 1985.

Baldo Lacomba, M., «Las "Luces" atenuadas, la Ilustración en la Universidad de Córdoba y el Colegio de San Carlos de Buenos Aires», en *Claustros y Estudiantes*, prólogo de M. Peset, vol. I, Valencia, Universidad de Valencia, Facultad de Derecho, pp. 25-54, 1989.

Ball, S. J., «Introducing Monsieur Foucault», en S. J. Bell ed., *Foucault and Education. Disciplines and Knowledge*, Londres y Nueva York, Routledge, pp. 1-8, 1990.

Barja, C., *Libros y autores modernos. Siglos* XVIII *y* XIX, Los Ángeles, Campbell's Book Store, 1933.

Bataillon, M., *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo* XVI, tomos I y II, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1950.

Bateson, G., *Naven*, Stanford, C. A., Stanford University Press, 1958.

Bayle, C., S. I., *Universidades y Colegios Mayores de América en los tiempos españoles*, Madrid, Razón y Fe, 1952.

Becerra López, J. L., *La organización de los estudios en la Nueva España*, México, 1963.

Becker, C. L., *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*,New Haven, Yale University Press, 1932.

Bellah, R. N., *Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan*, Glencoe, Ill., The Free Press, 1957.

Beltrán de Heredia, V. O. P., *Orígenes de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1953.

Ben David, J., *The Scientist's Role in Society. A Comparative Study*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall Inc., 1971.

Bendix, R., *Max Weber. An Intelectual Portrait*, Londres, Methuen and Co. Ltd., c. 1959, 1973.

Berenstein, H., «Some inter-American aspects of the Enlightenment», en A.

Whitaker ed., *Latin America and the Enlightenment*, Nueva York, Great Seal Books, pp. 53-70, 1961.
Bernoville, C., *Los jesuitas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1935.
Bernstein, B., «On the classification and framing of educational knowledge», en M. F. D. Young ed., *Knowledge and Control*, Londres, Collier-Macmillan, pp. 7-69, 1971.
——, «Social class, language and socialization», en P. P. Giglioli ed., *Language and Social Context*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin, 1972.
——, *Class, Codes and Control*, vol. I, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1975.
Beuchot, M., «Algunos profesores dominicanos de la Universidad de México durante el siglo XVII», en Peset, M., ed., *Universidades españolas y americanas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 101-108, 1987.
Bleicher, J., *The Hermeneutic Imagination. Outline of a Positive Critique of Scientism and Sociology*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1982.
Bohener, Ph., *Medieval Logic. An outline of its development from 1250 to 1400*, Manchester, Manchester University Press, 1952.
Bolleme, G., *et. al.*, *Livre et societé*, París, Moutonand Co., Ecole Pratique des Hautes Etudes, 1970.
Bourdieu, P. y J. C. Passeron, *Reproduction in Education, Society and Culture*, Londres, Sage Publication, traducción de R. Nice, 1977.
Bourricaud, F., «The adventures of Ariel», *Daedalus*, verano, 109-136, 1972.
Brading, D. A., *The First America. The Spanish monarchy, Creole patriots, and the Liberal state 1492-1867*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
Bravo, S. N., *Historia de las instituciones argentinas*, Buenos Aires, Depalma, 1976.
Brown, R. H., «Bureaucracy as praxis: towards a political phenomenology of formal organizations», *Administrative Science Quarterly*, 4, pp. 365-382, 1978.
Bustamante, C. M. de, *Cuadro histórico de la revolución mexicana iniciada el 15 de septiembre de 1810 por el C. Miguel Hidalgo y Costilla cura del pueblo de Dolores en el obispado de Michoacán...*, México, D. F., Ediciones de la Comisión Nacional de la proclamación de la Independencia Nacional y del Cincuentenario de la Revolución Mexicana, 1961.
Bustos, Z., *Anales de la Universidad Nacional de Córdoba*, tomos I, II y III, Córdoba, Argentina, Imprenta Domenici, 1901, 1902, 1910.
Caillet Bois, R., «El Río de la Plata y la revolución francesa», en *Historia Nacional Argentina*, t. V, Buenos Aires, 1956.
Campomanes, P. Rodríguez de, *Dictamen Fiscal de expulsión de los jesuitas de*

España (1766-67), edición, introducción y notas de J. Cejudo y Teofanes Egido, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1977.

—, *Anatomía del informe de Campomanes, 1743; 1767*; prólogo y notas del padre Conrado Pérez Picón, León, Madrid Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979.

Capanaga, V., «San Agustín y el padre Feijoo», en *Studium Ovetense, Fray Benito Feijoo. Fe cristiana e ilustración*, Oviedo, Seminario Metropolitano, pp. 19-34, 1976.

Carames, O. F., «El Padre Feijoo en la realidad española», en *Fray Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro*, La Plata, Universidad Nacional de la Plata, pp. 10-37, 1964.

Cardozo Galúe, G., *Michoacán en el siglo de las luces*, México, D. F., El Colegio de México, 1973.

Carlyle, R., *A History of Medieval Political Theory in the West*, vol. 1-6, Edimburgo, Blackwood, 1936.

Carrancá, R., *La universidad mexicana*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1969.

Carreño, A. M., *La Real y Pontificia Universidad de México, 1536-1865*, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1961.

—, *Efemérides de la Real y Pontificia Universidad de México, según sus libros de claustro*, tomos I y II, México, D. F., Universidad Nacional de México, 1963.

Cassirer E., *The Myth of the State*, New Haven, Yale University Press, 1946.

—, *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1951.

Castro Corona, S., «The founding of the Royal and Pontifical University of México in the sixteenth century», *History of Universities*, V, 83-100, Oxford University Press, 1985.

Cerezo, P., «Influencia de la Escuela de Salamanca en el pensamiento universitario americano», en *La ética en la conquista de América. Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 551-596, 1984.

Cerra Suárez, S., «Líneas medulares del pensamiento de Feijoo», en *Studium Ovetense, Fray Benito Jerónimo Feijoo. Fe cristiana e ilustración*, pp. 35-73, Oviedo, Seminario Metropolitano, 1976.

Chamberlain, R. S., «The concept of "Señor Natural" as revealed by Castilian Law and administrative documents», en *Hispanic American Historical Review*, XIX, 2, pp. 130-137, 1930.

Chaneton, A., *La instrucción primaria en la época colonial*, Buenos Aires, Sociedad de Historia Argentina, 1942.

Chiaramonte, J. C., *La crítica ilustrada de la realidad. Economía y sociedad en el*

pensamiento argentino e iberoamericano del siglo XVIII, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1982.

—, *La ilustración en el Río de la Plata, cultura eclesiástica y cultura laica durante el Virreinato*, Buenos Aires, Editorial Punto Sur, 1989.

Clavijero, F. J., *Capítulos de historia y disertaciones*, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, Imprenta Universitaria, 1943.

Cobban, A. B., *The Medieval Universities. Their Development and Organization*, Londres, Methuen and Co. Ltd., 1975.

Colección Ensayo, *La América Española en la Época de las Luces, tradición, innovación, representaciones*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1988.

Confino, M., «On intellectuals and intelectual traditions in eighteenth and nineteenth century Russia», en S. N. Eisenstadt y S. R. Graubard, eds., *Intellectuals and Tradition*, Nueva York, Humanities Press, pp. 117-150, 1973.

Costello, W. T., *The Scholastic currículum at Early Seventeenth Century*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1958.

Costello, F. B., *The Political Philosophy of Luis de Molina, S. J. (1535-1600)*, Roma, 1974.

Cragg, G. R., *Reason and Authority in the Eighteenth Century*, Cambridge, At the University Press, 1964.

—, *The Church and the Age of Reason 1648-1789*, Penguin Books, 1970.

DaMatta, R., *Carnivals, Rogues and Heroes. An Interpretation of the Brazilian Dilemma*. Notre Dame, Universidad de Notre Dame Press, 1991.

Darnton, R., «Reading, writting and publishing in eighteenth-century France, a case study in the sociology of literature», *Daedalus*, 100, 1, invierno pp. 214-256, invierno 1971.

—, «In search of the Enlightenment, recent attempts to create a social history of ideas», *Past and Present*, pp. 113-132, 1988.

Davis, H. E., *Latin American Thought. A Historical Introduction,* Louisiana, State University Press, 1972.

Dealy, G., «Prolegomena on the Spanish American political tradition», *Hispanic American Historical Review*, 38, 37-58, febrero 1968.

—, «The tradition of monisitc democracy in Latin America», en H. J. Wiarda, ed., *Political and Social Change in Latin America, The Distinct Tradition*, Massachusetts, The University of Massachusetts Press, pp. 71-104, 1974.

Deason, G. B., «Reformation theology and the mechansit conception of Nature», en D. C. Lindberg y R. L. Numbers, eds., *God and Nature*, Berkeley, University of California Press, pp. 167-191, 1986.

Decreto constitucional para la libertad de la América Mexicana, sancionado en

Apatzingán (22 de octubre de 1814), Primer Centenario de la Constitución de 1824, dirigida por el doctor don Pedro de Alba y el profesor don Nicolás Rangel, México, D. F., Talleres Gráficos Soria, 1924, VII, pp. 123-152.

Delpy, G., *Feijoo et l'espirit europeen. Essai sur les idees-maitresses dans le «Theatre critique» et les «Lettres erudites» (1725-1760)*, París, Hachette, 1936.

Demerson, J., *La Real Sociedad Económica de Valladolid (1784-1808). Notas para su historia*, Valladolid, Universidad de Valladolid, Estudios y documentos, núm. 28, 1969.

Donoso Cortés, J., *Obras*, tomo I, Madrid, Sociedad de San Francisco de Sales, 1891.

Doyle, W., *The Old European Order, 1660-1800*, Oxford, Oxford University Press, 1978.

Dreyfus, H. L. y Rabinow, P., *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Brighton, Harvester Press, 1982.

Durkheim, E., *Sociology and Philosophy*, Glencoe, Ill., The Free Press, 1953.

——, *The Elementary Forms of Religious Life*, Londres, George Allen and Unwin Ltd., c.1915, 1957.

——, *The Evolution of Educational Thought, Lectures on the formation and development of secondary education in France*, traducción de P. Collins, c. 1936, 1977.

Dyson, K. H. F., *The State Tradition in Western Europe. A Study of an Idea and Institution*, Oxford, Martin Robertson, 1980.

Eggleston, J., *The Sociology of the School Curriculum*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1977.

Eisenstadt, S. N., *Societal Goals, Systematic Needs, Social Interaction and Individual Behaviour*, Jerusalén, Hebrew University, 1968.

——, *Tradition, Change and Modernity*, Nueva York, John Wiley and Sons, 1973.

——, «Cultural orientations, institutional entreprepeneurs and social change, a comparative analysis of traditional civilizations», *American Journal of Sociology*, 85, pp. 840-869, 1980.

——, «Centre formation and protest movements in Europe and the United States, a comparative perspective», en S. N. Eisenstadt, L. Roniger y A. Seligman, eds., *Centre Formation, Protest, and Class Structure in Europe and the United States*, Londres, Frances Pinter, Publishers, pp. 7-23, 1987.

——, «Exploration in the sociology of knowledge», en S. N. Eisenstadt y I. Friedrich-Silvert, eds., *Cultural Traditions and Worlds of Knowledge. Knowledge and Society, Studies in the Sociology of Knowledge, Past and Present*, vol. VII, G. A., Greenwich, Conn., pp. 1-73, 1988.

Eisner, W. E. y E. Vallance, eds., *Conflicting Conceptions of Curriculum*, Berkeley, MrCutrhan Publishing Corporation, 1974.
Elliot, J. H., *Imperial Spain, 1469-1716*, Londres, Edward Arnold Publ. Ltd., c. 1963, 1969.
Emerson, T. E., *The System of Freedom of Expression*, Nueva York, Random House, 1970.
Engels, F., *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Nueva York, International Publishers, 1972.
Estatutos del Colegio Académico del Noble Arte de Primeras Letras, aprobadas por el Superior Consejo de Castilla, Madrid, 1781.
Estatutos y constituciones de la Real y Pontificia Universidad de México, primera edición Solís y Haro, M., O. S. A.; reed. en Crónicas de Plaza, México, D. F., 1932, ap. doc. 6, pp. 362-375; y en La Primera Universidad de América, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1940.
Feinman, J.P., *Filosofía y nación. Estudios sobre el pensamiento argentino*, Buenos Aires, Editorial Legasa, s. f.
Feldhay, R., y M. Heyd, *The Discourse of Pious Science*, A Draft, 1987.
Fernández Santamaría, J. A., *The State, War and Peace. Spanish Political Thought in the Renaissance, 1516-1559*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
Ferrari, A., «La secularización de la teoría del estado en las Partidas», *Anuario de Historia del Derecho Español*, Madrid, pp. 449-456, 1934.
Feijoo, B. J., *Teatro crítico. Ensayos Filosóficos*, reproducción facsímil, selección de textos a cargo de Eduardo Subirats, Barcelona, Anthropos, 1726-1740.
Fish, S., *Is There a Text in this Classroom?*, Cambridge, Polity Press, 1980.
Fitzgibbon, R. H., «The process of constitution making in Latin America», *Comparative Studies in Society and History*, III, pp. 1-11, 1960-1961.
Flexner, A., *Universities, American, English, German*, Nueva York, Oxford University Press, 1930.
Floyd, T. S., *The Bourbon Reformers and Spanish Civilization, Builders or Destroyers?*, Boston, D. C. Heath Company, 1966.
Folgado, A., «Los tratados *De legibus* y *De justitia et jure* en los autores españoles del siglo XVII», *CD*, CLXXI, 3, pp. 275-302, 1959.
Foster, G. M., *Culture and Conquest, America's Spanish Heritage*, Nueva York, Wenner Green Foundation for Anthropological Research, Inc., 1960.
Fox, R., «Scientific enterprise and the patronage of research in France 1800-70», *Minerva*, XI, 4, pp. 442-473, 1973.
Foucault, M., *The Archeology of Knowledge*, Londres, A. M. Sheridan Smith, 1972.

——, *The Order of Things*, Londres, Tavistock Publications, 1974.
——, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writtings*, 1972, ed. por C. Gordon, Nueva York, Pantheon Books, 1980.
Franco, J., *The Modern Culture of Latin America. Society and the Artist*, Londres, Penguin Books, 1970.
Friedrich, C. J., «Constitutionalism versus absolutism. Main currents of political thought, 1610-1660», en *Synopsis. Festgabe fur Alfred Weber in Honour*, Heidelberg-Verlag Lambert Schneider, pp. 135-151, s.f.
——, *Tradition and Authority*, Londres, Macmillan Press, 1972.
Frondizi, R., *La Universidad en un Mundo de Tensiones. Misión de las Universidades en América Latina*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1971.
Fuente, V. de la, *Historia de las universidades, colegios y demás establecimientos de enseñanza en España*, tomos I, II, III y IV, Madrid, Imprenta de la Vda. de Fuentenebro, 1884-1889.
Furlong, G., *Matemáticos argentinos durante la dominación hispánica*, Buenos Aires, Huarpes, 1947.
——, *Naturalistas argentinos durante la dominación colonial española*, Buenos Aires, Huarpes, 1948.
——, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810*, Buenos Aires, Kraft, 1952.
Gadamer, H. G., «The problems of historical consciousness», en P. Rabinow y W. M. Sullivan, eds., *Interpretive Social Science, A Reader*, Berkeley, University of California Press, pp. 103-160, 1979.
——, *Reason in the Age of Science*, Cambridge, Mass., M. I. T. Press, traducción de F. G. Lawrence, 1981.
Galino, M. A., *Tres hombres y un problema, Feijoo, Sarmiento y Jovellanos ante la educación moderna*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.
Gallagher, Ch. F., «The shaping of Hispanic intellectual tradition», *Fieldstaff Reports*, West Europe Series, XI, 8, pp. 1-16, 1976.
——, «Culture and education in Spain. Part II, absolutism and liberalism in Bourbon Spain (1780-1860)», *Fieldstaff Reports*, West Europe Series XII, 1, pp. 1-16, 1977.
Gandía, E. de, *Las ideas políticas de la independencia americana*, Buenos Aires, Depalma, 1968.
Gaos, J., «Significación filosófica del pensamiento hispanoamericano», *Cuadernos Americanos*, marzo-abril 1943.
García, G., comp., *Documentos Históricos Mexicanos*, tomo VII, México, Museo Nacional de Antropología, Historia y Etnología, 1910.
García Gallo, A., «La ley como fuente del derecho en Indias en el siglo XVI, *Anuario de Historia del Derecho Español*, XXI/XXII, pp. 607-730, 1951-1952.

García y García, A., «Las cátedras de lenguas indígenas en Indias», en *Claustros y Estudiantes*, prólogo de M. Peset, vol. I, Valencia, Universidad de Valencia, Facultad de Derecho, pp. 221-234, 1989.
Garro, J. M., *Bosquejo histórico de la Universidad de Córdoba*, Buenos Aires, Imprenta y litografía Biedma, 1882.
Gay, P., *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. I, *The Rise of Modern Paganism*, Nueva York, Vintage Books, 1966.
—, vol. II, *The Science of Freedom*, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1969.
Geertz, C., *The Religion of Java*, Glenocoe, Ill., The Free Press, 1960.
—, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973.
—, «Blurred genres, the refiguration of social thought», *American Scholar*, pp.165-179, 1980.
Gerbi, A., *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1960.
Giménez Fernández, M., *Las doctrinas populistas en la independencia de Hispanoamérica*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947.
Góngora, M., *El estado en el derecho indiano. Época de fundación*, Santiago, Universidad de Chile, 1951.
—, «Estudios sobre el Galicanismo y la "Ilustración católica" en América Española», en *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 125, pp. 96-151, 1957.
—, «Pacto de los conquistadores con la corona y antigua constitución indiana, dos temas ideológicos de la época de la Independencia», en *Revista del Instituto de Historia del Derecho Ricardo Levene*, 11/13, pp. 11-30, 1966.
—, *Studies in the Colonial History of Spanish America*, Cambridge, Cambridge University Press, traducción de R. Southern, 1975.
González, A. D., *Las primeras fórmulas constitucionales en los países del Plata (1810-1814)*, Montevideo, Barreiro y Ramos, S. A., 1962.
González Casanova, P., *El Misoneísmo y la Modernidad Cristiana en el siglo XVIII*, México, D. F., El Colegio de México, 1948.
González González, E., «Los primitivos estatutos y ordenanzas de la Real Universidad de México», en Peset, M., ed., *Universidades españolas y americanas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 207-224, 1987.
—, «Una edición crítica de los estatutos y constituciones de México», en *Claustros y Estudiantes*, prólogo de M. Peset, vol. I, Valencia, Universidad de Valencia, Facultad de Derecho, pp. 275-279, 1989.
Goodsell, Ch. T., «Bureaucratic manipulation of physical symbols, an empi-

rical study», en *American Journal of Political Science,* XXI, pp. 79-91, 1 febrero 1977.

Gortari, E. de, *La ciencia en la historia de México,* México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1963.

Grados de licenciados, maestros y doctores en artes, leyes, teología y todas facultades de la Real y Pontificia Universidad de México, México, D. F., Biblioteca Nacional de México, 1963.

Guarda, G., *Santo Tomás de Aquino y las fuentes del urbanismo indiano,* Santiago de Chile, 1965.

Guirond, P., *Semiology,* traducido por G. Gross, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1975.

Gusfield, J., «Issues on tradition and modernity, conflict and congruence», *Journal of Social Issues,* 24, pp. 1-8, 6 octubre 1968.

Habermas, J., *Legitimation Crisis,* Londres, Heinemann, 1975.

Halperin Donghi, T., *Politics, Economics and Society in Argentina in the Revolutionary Period,* Cambridge, Cambridge University Press, traducción de R. Southern, 1975.

——, *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo,* Buenos Aires, Bibliotecas Universitarias, Centro Editor de América Latina, c. 1961, 1985.

Hamilton, B., *Political Thought in Sixteenth Century Spain. A study of the political ideas of Vitoria, De Soto, Suárez and Molina,* Oxford, At the Clarendon Press, 1963.

Handelman, D., «Play and ritual, complementary frames of metacomunication», en A. J. Chapman y H. C. Foot, eds., *It's a Funny Thing, Humor,* Nueva York, Pergamon Press, pp. 185-192, 1977.

Hankins, T. L., *Science and the Enlightenment,* Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Haring, C. H., *The Spanish Empire in America,* Nueva York, Harcourt, Brace and World, Inc., c. 1947, 1963.

Hartz, L., *The Founding of New Societies,* Nueva York, Harcourt and Brace, 1964.

Hazard, P., *The European Mind 1680-1715,* Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books Ltd., traducción de J. Lewis May, c. 1935, 1973.

Held, D., *Models of Democracy,* Stanford, Stanford University Press, 1987.

Hera, A. de la, *El regalismo borbónico en su proyección histórica,* Madrid, Ediciones Rialp, S. A., 1963.

Hernández Sánchez, J. L., «Bulas, Breves, Cédulas Reales y demás documentos promulgados por Reyes y Papas», en *Reflexiones sobre la Universidad de Salamanca, Hispanoamérica y la fundación del Principado de Asturias,* Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 15-22, 1983.

Herr, R., *The Eighteenth Century Revolution in Spain,* Princeton, Princeton University Press, 1958.

Heyd, M., *Between Orthodoxy and the Enlightenment*, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1982.

Historia Documental de México, tomos I y II, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1964.

Hooykaas, R., *Religion and the Rise of Modern Science*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1972.

Horkheimer, M. y T. W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, Nueva York, The Seabury Press, traducción de J. Cumming, 1972.

Humboldt, A. de, *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España*, estudio preliminar, revisión del texto, cotejos, notas y anexos de Juan A. Ortega y Medina, México, D. F., Editorial Porrúa, S. A., c. 1822, 1978.

Humphreys. R. A. y J. Lynch, «Introduction» en *The Origins of the Latin American Revolutions*, Nueva York, Knopf, 1968.

Hussey, R. D., «Traces of French Enlightenment in colonial Hispanic America», en P. Whitaker, ed., *Latin America and the Enlightenment*, Nueva York, Great Seal Books, pp. 23-51, 1963.

Hyman, H. M., *To Try Men's Souls, Loyalty Tests in American History*, Berkeley, University of California Press, 1959.

Ibarguren, C., *Las sociedades literarias y la revolución argentina (1800-1825)* Buenos Aires, Espasa-Calpe, Argentina, 1938.

Íñiguez, J. B., «Introducción», en *Juramentos que han de hacer los rectores...*, México, D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 5-7, 1967.

Jacobsen, J. V., S. J., *Educational Foundations of the Jesuits in Sixteenth Century New Spain*, Berkeley, University of California Press, 1938.

Jara Andreu, A., *Derecho natural y conflictos ideológicos en la universidad española (1750-1850)*, Madrid, Instituto Nacional de Administración Pública, 1977.

Jennings, T., «On ritual knowledge», en *Journal of Religion*, 62, 2, pp. 111-127, 1982.

Jiménez Rueda, J., *Las constituciones de la antigua universidad*, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1951.

——, «La Universidad Nacional Autónoma de México», en P. Martínez del Río *et. al.*, eds., *Ensayos sobre la Universidad de México*, México, D. F., Consejo Técnico de Investigaciones Científicas y Humanidades, pp. 47-66, 1951.

——, *Historia Jurídica de la Universidad de México*, México, D. F., Facultad de Filosofía y Letras, 1955.

Jovellanos, G. M. de, *Informe sobre la Ley Agraria*, prólogo de V. A. Álvarez, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1955.

Kahane, R., «Strategies of legitimizing cultural change, an Indian example»,

en *Studies in Comparative International Development*, 10, 3, pp. 88-100, 1975.

——, «Multi-code organizations, a conceptual framework for the analysis of boarding schools», en *Sociology of Education*, 61, pp. 211-226, octubre 1988.

Kagan, R. L., *Students and Society in Early Modern Spain*, Londres, John Hopkins University Press, 1974.

Kant, I., «What is Enlightenment?», en L. W. Beck. ed., *On History*, Bobbs-Merrill, Nueva York, 1963.

Karst, K. L. y K. S. Rossen, *Law and Development in Latin America, A Case Book*, Berkeley, University of California Press, 1975.

Kearney, H., *Scholars and Gentlemen, Universities and Society in Pre-Industrial Britain, 1500-1700*, Ithaca, Cornell University Press, 1970.

Kelman, H. C., «Patterns of personal involvement in the national system, a social psychological analysis of political legitimacy», en J. M. Rosenau, ed., *International Politics and Foreign Policy*, Free Press, Nueva York, 1969.

Kenway, J., «Education and the Right's discursive politics», en S. J. Ball, ed., *Foucault and Education. Disciplines and Knowledge*, Londres y Nueva York, Routledge, pp. 167-206, 1990.

Kerr, C., *The Uses of the University*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1963.

Kilmann, R. H., M. J. Saxton, R. Serpa y otros, *Gaining Control of the Corporate Culture*, San Francisco, Jossey-Bass Publishers, 1986.

Knowles, D., *The Evolution of Medieval Thought*, Nueva York, Vintage Books, 1962.

Korn, A., «Influencias filosóficas en la evolución nacional», en *Obras Completas*, Buenos Aires, Claridad, 1949.

Korn, P. K., «Topics in Mexican historiography, 1750-1810; the Bourbon reforms, the Enlightenment, and the background of revolution», en *Investigaciones contemporáneas sobre la historia de México*, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 159-195, 1971.

Kossok, M., «Notas acerca de la recepción del pensamiento ilustrado en América Latina», en *Homenaje a Noel Salomón, Ilustración española e independencia de América*, Barcelona, Universidad Autónoma, 1979.

Kraus, W. H., «Authority, progress and colonialism», en C. J. Friedrich, ed., *Authority*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, pp. 145-156, 1958.

Krebs Wilckens, R., «The victims of conflict of ideas», en M. Morner, ed., *The Expulsion of the Jesuits from Latin America*, Nueva York, Alfred A. Knopf, pp. 46-52, 1965.

Kubler, G., *The Shape of Time. Remarks on the History of Things*, New Haven, Conn., 1970.

Lanning, J. T., *Reales Cédulas de la Real y Pontificia Universidad de México*, estudio preliminar por Rafael Heliordo Valle, México, D. F., Imprenta Universitaria, VII, XII, 1946.

——, *The University in the Kingdom of Guatemala*, Nueva York, Cornell University Press, 1955.

——, *The Eighteenth Century Enlightenment in the University of San Carlos de Guatemala*, Nueva York, Cornell University Press, 1956.

——, «The Enlightenment in relation to the Church», en *The Americas*, XIV,pp. 489-497, 4 de abril de 1958.

——, «The Church and the Enlightenment in the Universities», en *The Americas*, XV, pp. 333-349, 4 de abril de 1959.

——, «Tradition and the Enlightenment in the Spanish Colonial University», en *Journal of World History*, 10, 4, pp. 705-721, 1967.

——, *Academic Culture in the Spanish Colonies*, Nueva York, Kennikat Press, c. 1940, 1971.

Las Constituciones de la Universidad ordenadas por el Marqués Cerralvo e Inventario de la Real y Pontificia Universidad de la Nueva España, 1951, México, D. F., Secretaría de la Gobernación, A. G. N.

Leal, I., *Historia de la Universidad de Caracas (1721-1827)*, Caracas, Imprenta Universitaria, 1963.

Leemon, T. A., *The Rites of Passage in a Student Culture*, Nueva York, Teachers College Press, 1972.

Leiva, A. D., recop., *Fuentes para el estudio de la historia institucional argentina*, Buenos Aires, Eudeba, 1982.

Leonard, I. A., y R. S. Smith, «A proposed library for the merchant guild of Veracruz, 1801», en *Hispanic American Historical Review*, XXIV, 1, pp. 84-102, 1944.

Leonard, I. A., «Science, technology and Hispanic America», en *Michigan Quarterly Review*, 2, pp. 237-245, octubre 1963.

León-Pinelo, A. de, *Tratado de confirmaciones reales de encomiendas, oficios, y casos, en que se requieren para las Indias occidentales*, Madrid, c. 1630, 1930.

Lerner, R. y M. Mahdi, «Introduction», en *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 1-22, c. 1963, 1972.

Lertora Mendoza, C. A., «Las ciencias modernas en las Universidades y Colegios rioplatenses (siglo XVIII)», en J. L. Peset, ed., *La ciencia moderna y el Nuevo Mundo*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 271-296, 1985.

Lesko, N., *Symbolizing Society, Stories, Rites and Structure in a Catholic High School*, Nueva York, The Falmer Press, 1988.

Levene, R., *Ensayo histórico sobre la revolución de Mayo y Mariano Moreno*, tomos I, II y III, Buenos Aires, Editorial Científica y Literaria Argentina, 1925.
—, ed., *El pensamiento vivo de Mariano Moreno*, Buenos Aires, 1942.
—, «El constitucionalismo de Mariano Moreno y la emancipación americana», en *Historia*, III, enero-marzo 1958.
Lewin, B., *Rousseau y la independencia argentina y americana*, Buenos Aires, Eudeba, 1967.
López, F., *Juan Pablo Forner et la crise de la conscience espagnole au XVIIIe siècle*, Burdeos, Universidad de Burdeos, 1976.
—, «Ilustración e independencia hispanoamericana», en *Homenaje a Noel Salomón, Ilustración española e independencia de América*, Barcelona, Universidad Autónoma, 1979.
López Piñero, J. M., «La introducción de la ciencia moderna en España», en *Revista de Occidente*, 35, pp. 133-156, 1966.
—, *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Barcelona, Editorial Labor, S. A., 1979.
López Rosas, J. R., *Historia constitucional argentina*, Buenos Aires, Editorial Astrea, 1981.
López Sarrelanga, D. E., *Los colegios jesuitas de la Nueva España*, México, D. F., 1941.
Luna Díaz, L. M. y A. Pavón Romero, «El claustro de consiliarios de la Real Universidad de México, de 1553 al segundo rectorado de Farfán», en Peset, M., ed., *Universidades españolas y americanas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 329-350, 1987.
Luque Alcaide, E., *La educación en Nueva España*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1970.
—, «La evangelización y la educación, Colegios y Universidades», en *Historia de la Evangelización de América*, Roma, Librería Editrice Vaticana, pp. 535-559, 1992.
Luques Colombres, C. A., *El primer plan de estudios de la Real Universidad de San Carlos de Córdoba, 1808-1815*, Córdoba, Argentina, Universidad Nacional de Córdoba, 1945.
Lynch, J., «The crisis of colonial administration», en R. A. Humphreys y J. Lynch, eds., *The Origins of the Latin American Revolutions, 1808-1826*, Nueva York, Alfred A. Knopf, pp. 113-123, 1966.
Madden, M., *Political Theory and Law en Medieval Spain*, Nueva York, Fordham University Press, 1930.
Malagón J., y J. M. Ots Capdequi, *Solórzano y la política indiana*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1965.
Maneiro, J. L.-M. Fabri, *Vidas de Mexicanos ilustres del siglo XVIII*, prólogo y

traducción de B. Navarro, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1971.
Mannheim, K., *Ideology and Utopia*, Nueva York, Harcourt and Brace, 1936.
Manual de las fórmulas de los Juramentos que han de hacer los rectores, consiliarios y oficiales electos en esta preclara e imperial Universidad de México, recopiladas por orden del rector Manuel Ignacio Beye de Cisneros y Quixano, edición y notas de Guadalupe Pérez San Vicente, prólogo de Juan B. Íñiguez, traducción de José Luis Becerra, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, facsímil, c. 1759, 1967.
Marañón, G., «Más sobre nuestro siglo XVIII», en *Revista de Occidente*, XLVIII, pp. 278-312, abril-junio 1935.
Maravall, J. A., *La philosophie politique espagnole au XVII siècle, dans ses rapports avec l'espirit de la Contre-Reforme*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1955.
——, «Estado moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)», en *Revista de Occidente*, Madrid, 1972.
——, *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, c. 1951, 1981.
——, «Culture of the Baroque. Analysis of a Historical Structure», en *Theory and History of Literature*, 25, 1986.
Marfany, R. H., *El Cabildo de Mayo*, Buenos Aires, Ediciones Macchi, 1982.
María y Campos, A. de, *Estudio histórico-jurídico de la Universidad Nacional (1881-1929)*, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1975.
Markus, R., «The Latin Fathers», en J. Burns, ed., *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-1450*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 92-122, 1988.
Martínez, I. *La Universidad Nacional de Córdoba (síntesis histórica)*, Córdoba, Argentina, Universidad Nacional de Córdoba, 1968.
Martínez Paz, E., comp., *Constituciones de la Universidad de Córdoba*, Córdoba, Imprenta de la Universidad, XXXIII, 1944.
Martínez del Río, P., «La Real y Pontificia Universidad de México», en Martínez del Río y otros, eds., *Ensayos sobre la Universidad de México*, México, D. F., Consejo Técnico de Investigaciones Científicas y Humanidades, pp. 7-45, 1951.
May, H. F., *The Enlightenment in America*, Oxford, Oxford University Press, 1978.
Mayagoitia, D., *Ambiente filosófico de la Nueva España*, México, 1945.
Maza, F. de la, *Las Tesis Impresas de la Antigua Universidad de México*, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1944.

McLaren, P., *Schooling as a Ritual Performance*, Londres, Routledge and Kegan Paul, prólogo de H. Giroux, 1986.
Mendieta y Núñez, L., *Ensayo sociológico sobre la Universidad de México*, México, D. F., Biblioteca de Ensayos Sociológicos, 1953.
Méndez Arceo, S., «La cédula de erección de la Universidad de México», en *Historia Mexicana*, I, 1, pp. 268-274, 1951.
Méndez Placarte, G., ed., *Humanistas del siglo XVIII*, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, Biblioteca del estudiante universitario, 24, 1941.
Mendoza, V. T., *Vida y costumbre de la Universidad de México*, México, D. F., Ediciones del IV centenario de la Universidad de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1951.
Menéndez y Pelayo, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, tomos III, V y VI, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965.
Merquior, J. G., *Rousseau and Weber. Two Studies in the Theory of Legitimacy*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1980.
Merton, R. K., *Science, Technology and Society in 17th Century England*, New Jersey, Humanities Press, c. 1938, 1970.
Mestre, A., *Despotismo e ilustración en España*, Barcelona, Ariel, 1976.
Miquel y Vergés, J. M., recop., *La independencia mexicana y la prensa insurgente*, México, D. F., El Colegio de México, 1941.
Miranda, J., «El influjo político de Rousseau en la independencia mexicana», *Presencia de Rousseau*, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 259-291, 1962.
——, «La ilustración y el fomento de la ciencia en México durante el siglo XVIII», en *Memorias del Primer Coloquio Mexicano de Historia de la Ciencia*, México, D. F., pp. 51-62, 2-7 septiembre 1963.
Moore, S. y B. Myerhoff, «Secular rituals, forms and meanings», en Moore, S. y B. Myerhoff, eds., *Secular Ritual*, Amsterdam, Van Gorcum, 1977.
Morgan, G., *Images of Organization*, Beverly Hills, Sage Publications, 1986.
Moreno, F. J., «The Spanish colonial system, a functional approach», en *The Western Political Quarterly*, 20, pp. 308-320, 1967.
Moreno, M., *Escritos políticos y económicos*, prólogos de Norberto Piñero y Sara Contreras, ordenación de textos de Norberto Piñero, Buenos Aires, Orientación Cultural Editores, S. A., c. 1810, 1961.
——, *Plan Revolucionario de operaciones*, Buenos Aires, Editorial Plus, c. 1810, 1965.
Moreno, R., «Alzate, educador Ilustrado», en *Historia Mexicana*, 2, pp. 371-389, 1953.
——, «Modern philosophy in New Spain», in *Major Trends in Mexican Philosophy*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, pp. 130-183, 1966.

Morner, M., «Introduction», en M. Morner, ed., *The Expulsion of the Jesuits from Latin America*, Nueva York, Alfred A. Knopf, pp. 1-33, 1965.
——, *La corona española y los foráneos en los pueblos de Indios de América*, Estocolmo, Almqvist & Wiksel, 1970.
Mornet, D., *La pensé francaise au XVIIIe siècle*, París, Librairie Colon, 1969.
Morse, R. M., «Toward a theory of Spanish Ammerican government», en *Journal of the History of Ideas*, 15,pp. 71-93, 1964.
——, «The heritage of Latin America», en L. Hartz, ed., *The Founding of New Societies*, Nueva York, Harcourt, Brace and World, Inc., pp. 123-177, 1972.
Navarro B. B., *La introducción de la filosofía moderna en México*, México, D. F., El Colegio de México, 1948.
——, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.
Negrín, O., *Ilustración y educación. La sociedad económica matritense*, Madrid, Editora Nacional, 1984.
Neill, S., *A History of Christian Missions*, Penguin Books, 1975.
Newman, J. H., Cardinal, *The idea of a University*, Gardeb City, Nueva York, Image Books, 1959.
Newton, R. C., «On "Functional Groups", "Fragmentation" and "Pluralism" in Spanish American political society», en *Hispanic American Historical Review*, 50, pp. 1-27, 1970.
Nichols, S., «Las Siete Partidas», en *California Law Review*, 20, pp. 248-270, 1932.
Noboa Zumárraga, H. J., *Las sociedades porteñas y su acción revolucionaria*, Buenos Aires, Ediciones Buenos Aires, 1939.
Noticias de la Nueva España, *Estado de la Universidad*, por D. P. E. P., 1779, México, D. F., Editor Vargas Rea, 1945.
Oakley, F., «Christian theology and the Newtonian science: the rise of the concept of the Laws of Nature», en F. Oakley y D. O'Connor, eds., *Creation: the Impact of an Idea*, Nueva York, Scribner's, pp. 54-83, 1969.
O'Dea, T. F., «The role of the intellectual in the Catholic tradition», en S. N. Eisenstadt y S. R. Graubard, eds., *Intellectuals and Traditions*, Nueva York, Humanities Press, pp. 151-189, 1973.
O'Gorman, E., *Antología del pensamiento político americano*, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1945.
Orgaz, R., *La filosofía en la Universidad de Córdoba a fines del siglo XVIII*, Córdoba, Imprenta Universitaria, 1942.
Osores, F., *Noticias bio-bibliográficas de alumnos distinguidos del Colegio de San Pedro, San Pablo y San Ildefonso de México*, tomo I, México, D. F., 1908.
Pagden, A., «The "School of Salamanca" and the "Affair of the Indies"», en

History of Universities, I, pp. 71-112, Oxford, Oxford University Press, 1981.

——, *The Fall of Natural Man, The American Indians and the Origin of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

——, «Identity Formation in Spanish America», en Canny, N. y A. Pagden, eds., *Colonial Identity in the Atlantic World*, Princeton, Princeton University Press, pp. 51-94, 1987.

Palacio Atard, *Los Españoles de la Ilustración*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1964.

Palao Gil, F. J., «Real patronato y legitimidad canónica de la Universidad de México», en *Claustros y Estudiantes*, prólogo de M. Peset, vol. II, Valencia, Universidad de Valencia, Facultad de Derecho, pp. 165-176, 1989.

Parry, J. H., *The Spanish Seaborne Empire*, Londres, Penguin Books, c. 1966, 1973.

Parsons, T., *The Social System*, Glencoe, Ill., The Free Press, 1951.

——, *Sociological Theory and Modern Society*, Nueva York, Free Press, 1967.

Paz, O., «A literature without criticism», en *The Times Literary Supplement*, 979-980, 6 agosto 1976.

——, *One Earth, Four or Five Worlds*, Nueva York, Harcourt, Brace & Jovanovich, 1986.

Peña, R. I., «Conclusiones jurídicas defendidas en la Universidad de Córdoba a fines del siglo XVIII», en *Cuadernos de Historia*, Córdoba, Argentina, Facultad de Filosofía y Humanidades, XVII, 1952.

Perena, L., *La Escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América*, Salamanca, Caja de Ahorros y Monte de Piedad, 1986.

Pérez-Marchand, M. L., *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*, México, D. F., El Colegio de México, 1945.

Peset, M., «Poderes y Universidad de México durante la época colonial», en J. L. Peset, ed., *La ciencia moderna y el Nuevo Mundo*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 57-122, 1985.

——, «Las primeras oposiciones en México», vol. 1 en *Claustros y Estudiantes*, prólogo de M. Peset, Valencia, Universidad de Valencia, Facultad de Derecho, pp. 213-236, 1989.

Peset, J. L., *Ciencia y libertad. El papel del científico ante la independencia americana*, Cuadernos Galileo de historia de la ciencia, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987.

Peset, J. L., y M. Peset, *El reformismo de Carlos III y la Universidad de Salamanca. Plan de estudios*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1969.

——, *La universidad española. Siglos XVIII y XIX. Despotismo ilustrado y revolución liberal*, Madrid, Taurus Ediciones, S. A., 1974.

——, *Carlos IV y la Universidad de Salamanca*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983.

Phelan, J. L., «Authority and flexibility in the Spanish imperial bureaucracy», en *Administrative Science Quarterly*, V, 6, pp. 730-760, 1960.

——, *The People and the King. The Communero Revolution in Colombia 1781*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1978.

Piaget, J., *Psychology and Epistemology. Towards a Theory of Knowledge*, Penguin University Books, 1972.

Picón-Salas, M., *A Cultural History of Spanish America. From Conquest to Independence*, Berkeley, University of California Press, traducción de Irving A. Leonard, 1962.

Pike, F. B., «Introduction», en *The Conflict between Church and State in Latin America*, Nueva York, Alfred A. Knopf, pp. 3-30, 1964.

Piltz, A., *The World of Medieval Learning*, Oxford, Basil Blackwell, 1981.

Plaza y Jaén, C. B. de la, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México, escrita en el siglo XVIII*, versión paleográfica, proemio, notas y apéndice por el prof. Nicolás Rangel, México, D. F., Universidad Autónoma de México, tomos I y II, 1931.

Pocock, J. G. A., *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History*, Londres, Methuean, 1971.

Popkewitz, T., *Change and Stability in Schooling: The Dual Quality of Educational Reform*, Victoria, Australia, Deakin University Press, 1983.

——, *A Political Sociology of Educational Reform. Power-Knowledge in Teaching, Teacher Education, and Research*, Nueva York, Teachers College, 1988.

Proano, Fr. L. O., O. M., «Ceremonia de los grados académicos durante la colonia», en *Museo Histórico*, Quito, II, 5, pp. 149-154, 1950.

Pueyrredón, A., *Algunos aspectos de la enseñanza en la Universidad de Córdoba durante la regencia franciscana*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1953.

Ramos, S., *Profile of Man and Culture in México*, Nueva York, McGraw Hill, 1963.

Rashdall, H., *Universities of Europe in the Middle Ages*, Oxford, at the Clarendon Press, 1895.

Redmond, W. B., *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, The Hague, Nijhoff, 1972.

Ricoeur, P., «The model of the text, meaningful action considered as text», en *Social Research*, 38, 3, otoño de 1971.

Ripodas Ardañaz, D., *Refracciones de ideas en Hispanoamérica colonial*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1983.

Robles, O., «El movimiento neoescolástico en México», en *Filosofía y Letras*, 23, pp. 108-126, 1946.
Rodríguez, L., *Reforma e ilustración en la España del XVIII: Pedro R. Campomanes*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1975.
Rodríguez, M., *La revolución americana de 1776 y el mundo hispánico. Ensayos y documentos*, Madrid, Editorial Tecnos, 1976.
Rodríguez Cruz, A. M., O. P., *Historia de las universidades hispanoamericanas. Período Hispánico*, tomos I, II. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1973.
—, *Salmantica Docet. La proyección de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica*, Salamanca, Universidad de Salamanca 1977.
—, *El oficio de rector en la Universidad de Salamanca y en las Universidades Hispanoamericanas*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1979.
—, «La enseñanza de la filosofía en hispanoamérica durante la época colonial», *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, pp. 59-76, 1986.
Rogier, L. J., «La "ilustración" y la revolución», en Rogier, J. L., G. de Bertier de Sauvigny y J. Hajar, *De la Ilustración a la Restauración. Nueva Historia de la Iglesia*, tomo IV, Madrid, Ediciones Cristiandad, pp. 17-235, 1977.
Rokeach, M., «The nature and meaning of dogmatism», en *Psychological Review*, 61, pp. 194-204, 1954.
Romero, J. L., *A History of Argentine Political Thought*, Stanford, Stanford University Press, 1963.
Romero, J. L. y L. A. Romero, comp., *Pensamiento político de la emancipación*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977.
Ronan, Ch. E., S. J., *Francisco Javier Clavigero, S. J. (1731-1787). Figure of the Mexican Enlightenment. His Life and Works*, Roma, Institutum Historicum, S. I., 1977.
Rousseau, G. S. y R. Porter, *The Ferment of Knowledge. Study on Historiography of Eighteenth Century Century Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
Rudolph, F., *Curriculum. A History of the American Undergraduate Course of Study since 1636*, San Francisco, Jossey-Bass Publishers, 1978.
Rumeu de Armas, A., *El científico mejicano José María de Lanz, fundador de la cinemateca industrial*, Madrid, Instituto de España, 1983.
Salazar, Cervantes de F., *México en 1554, tres diálogos latinos*, presentación de Margarita Peña, México, D. F., Editorial Trillas, 1986.
Sánchez Agesta, L., *El pensamiento del despotismo ilustrado*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953.
—, *Los principios cristianos del despotismo ilustrado*, Madrid, 1962.

Sariola, S., *Power and Resistance. The Colonial Heritage in Latin America*, Ithaca, Cornell University Press, 1972.
Sarrailh, J., *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, c. 1954, 1985.
Savelle, M., «The Enlightenment and the idea of America», en *Investigaciones Contemporáneas sobre Historia de México*, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 663-677, 1971.
Schackleton, R., «Free inquiry and the world of ideas», en A. B. Cobban, ed., *The Eighteenth Century. Europe in the Age of Enlightenment*, Nueva York, McGraw Hill Book Company, pp. 259-278, 1969.
Schein, E. H., «How culture forms, develops, and changes», en R. H. Kilman, M. J. Saxton, R. Serpa, eds., *Gaining Control of the Corporate Culture*, San Francisco, Jossey-Bass Publishers, pp. 17-53, 1986.
Schmit, K., «The clergy and the Enlightenment in Latin America, an analysis», en *The Americas*, XV, pp. 381-391, 4 abril 1959.
Schwab, J., «The practical: a language for currículum», en *School Review*, pp. 1-23, noviembre 1969.
—, *Education and the Structure of Knowledge*, A Draft, s.f.
Schwartz, B., «Some polarities in Confucian thought», en Nivison, D., y A. Wright, eds., *Confucianism in Action*, Stanford, Ca., Stanford University Press, pp. 50-62, 1959.
Sewell, W., Jr., «Ideologies and social revolutions, reflections on the French case», en *Journal of Modern History*, 57, 1, pp. 57-85, marzo 1985.
Shafer, R. J., *The Economic Societies in the Spanish World (1763-1821)*, Syracuse, Syracuse University Press, 1958.
Shills, E., «Tradition», *Comparative Studies in Society and History*, 13, 2, pp. 122-259, abril 1971.
—, *The Constitution of Society*, Chicago, The University of Chicago Press, c. 1972, 1982.
Sierra Bravo, R., *El pensamiento social y económico de la escolástica. Desde sus orígenes al comienzo del catolicismo social*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1975.
Skinner, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. I, *The Renaissance*, vol. II, *The Age of Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
Smelzer, N. J., *The Theory of Collective Behavior*, Nueva York, The Free Press, 1962.
Spell, J. R., *Rousseau in the Spanish World Before 1833. A Study in Franco-Spanish Literary Relations*, Austin, the University of Texas Press, 1933.
Spiro, H., «Authority, values and policy», en *Nomos*, I, pp. 50-73, 1958.

Stark, W., *The Sociology of Religion,* vol. V, *Types of Religious Culture,* Londres, Routledge and K. Paul, 1972.
Stokes, W. S., «The "Pensadores" of Latin America», en G. B. de Huszar, ed., *The Intellectuals: a Controversial Portrait,* Glencoe, Ill., The Free Press, pp. 422-429, 1960.
Stoetzer, C. O., *El pensamiento político en la América Española durante el período de la emancipación (1789-1825),* 2 vols., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966.
——, *The Scholastics Roots of the Spanish American Revolutions,* Nueva York, Fordham University Press, 1981.
Swidler, A., «Culture in action, symbols and strategies», en *American Sociological Review,* 51, pp. 273-286, 1986.
Talmon, J. L., *The Origins of Totalitarian Democracies,* Nueva York, The Norton Library, 1970.
Tanck Estrada, D., *La educación ilustrada (1786-1836),* México, D. F., El Colegio de México, 1977.
Tanzi, H. J., *Orígenes ideológicos del movimiento emancipador americano,* Caracas, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, publicación núm. 23, 1979.
Telégrafo Mercantil, Rural, Político, Económico e Historiográfico del Río de la Plata (1801-1802). Reimpresión facsimilar dirigida por la Junta de Historia y Numismática Americana, 2 vols., Buenos Aires, 1914-1915.
Tomás de Aquino, Sto., *The Political Ideas. Representative Selections,* con una introducción de Dino Bigongiari, Nueva York, Hafner Press, 1953.
Tocqueville, A. de, *The «Ancien Regime» and the French Revolution,* introducción de Hugh Brogan, traducción de S. Gilbert, Manchester, Collins/Fontana, c. 1955, 1974.
Tomsich, M. G., *El Jansenismo en España. Estudio sobre las ideas religiosas en la segunda mitad del siglo XVIII,* Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1972.
Torre Revello, J., *Los orígenes de la imprenta en la América española,* Madrid, Francisco Beltrán, 1927.
Torre Villar, E. de la, *La constitución de Apatzingan y los creadores del Estado Mexicano,* segunda edición con un apéndice, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, c. 1964, 1978.
——, *Los Guadalupes y la independencia,* con una selección de documentos inéditos, México, D. F., Editorial Porrúa, 1985.
Traboulary, D. M., *An Institutional and Intellectual History of the Universities of México and San Marcos, Perú (1563-1800). Influences of the Medieval,* Doctoral Dissertation, University of Notre Dame, c. 1971, 1979.

Trice, H. M. y J. M. Beyer, «Studying organizational cultures through rites and ceremonials», en *Academy of Management Review*, 9, 4, pp. 633-669, 1984.
Troelscht, E.,*The Social Teaching of the Christian Churches*, Nueva York, Macmillan, 1931.
Trusso, F. E., *El derecho de la revolución en la emancipación americana*, Buenos Aires, Cooperadora de Derecho y Ciencias Sociales, 1969.
Tuck, R., *Natural Rights Theories*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
Turner, P., «Scholasticism», en *New Catholic Encyclopedia*, vol. 14, Washington, D. C., The Catholic University of America, c. 1967, 1981.
Turner, V., *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Nueva York, Cornell University Press, 1967.
——, «Dramatic ritual-ritual drama: performance and reflective anthropology», *Kenyon Review*, 1, 3, pp. 80-93, 1979.
Ullman, W., *Medieval Political Thought*, Penguin Books, c. 1965, 1979.
Universidad Nacional Autónoma de México, *La primera universidad de América*, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1940.
Universidad Nacional de Córdoba, *Reglas y Constituciones de la Universidad Nacional de Córdoba*, Colección de la Imprenta Jesuítica del Colegio de Monserrat, Córdoba, Imprenta de la Universidad, 1940.
——, *La Universidad de Córdoba; reseña histórica y organización actual*, Córdoba, Argentina, Imprenta de la Universidad, departamento de Recopilación y Difusión, 1944.
——, *Constituciones de la Universidad de Córdoba*, Córdoba, Imprenta de la Universidad, Instituto de Estudios Americanistas, VII, 1944.
——, *La Universidad Nacional de Córdoba (síntesis histórica)*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1954.
Universidad Nacional de la Plata *Fray Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro. Estudios reunidos en conmemoración del II centenario de su muerte (1764-1964)*, La Plata, Universidad Nacional de la Plata, 1965.
Vallier, I., *Catholicism, Social Control and Modernization in Latin America*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, Inc., 1970.
Van Ackeren, A., «Theology», en *New Catholic Encyclopedia*, vol. 14, Washington, D.C., The Catholic University of America, c. 1967, 1981.
Van Gennep, A., *The Rites of Passage*, Chicago, The University of Chicago Press, 1960.
Varela, J., *Jovellanos*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
Vera de Flachs, M. C., «El comportamiento de los claustros de la Universidad de Córdoba (1664-1680)», en Peset, M., ed., *Universidades Españolas*

y Americanas, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 553-567, 1987.

Visita del Virrey Iturrigaray a la Universidad en 1803, México, D. F., Universidad Autónoma de México, 1943.

Von Humboldt, W., «On the spirit and the organizational framework of intellectual institutions in Berlin», en *Minerva,* 8, pp. 242-250, 1970.

Wait, E. M., «Mariano Moreno, promoter of the Enlightenment», en *Hispanic American Historical Review,* XLV, 3 agosto, pp. 351-382, 1965.

Wallace, A., *Religion: An Anthropological View,* Nueva York, Random House, 1966.

Weber, M., *The Sociology of Religion,* Boston, Beacon Press, traducción de E. Fischoff, introducción de T. Parsons, 1964.

Westfall, R. S., *Science and Religion in Seventeenth-Century England,* Ann Arbor, The University of Michigan Press, c. 1958, 1973.

Whitaker, A. P., «The Elhuyar mining missions and the Enlightenment», en *Hispanic American Historical Review,* XXXI, 4, pp. 557-585, 1951.

—, *Latin America and the Enlightenment,* Nueva York, Great Seal Books, 1961.

Wiarda, H. J., «Toward a framework for the study of political change in the Iberic-Latin tradition, the corporative model», en *World Politics* XXV, 2, pp. 206-235, 1973.

Wilckens, R. K., «The victims of a conflict of ideas», en M. Morner, ed., *The Expulsion of the Jesuits from Latin America,* Nueva York, Alfred A. Knopf, pp. 46-52, 1965.

Willey, B., *The Seventeenth Century Background. Studies in the thought of the age in relation to poetry,* Penguin Books, c. 1934, 1967.

—, *The Eighteenth Century Background. Studies on the idea of nature in the thought of the period,* Penguin Books, c. 1940, 1962.

Zavala, S. A., *Las instituciones jurídicas en la conquista de América,* México, D. F., Editorial Porrúa, S. A., c. 1935, 1971.

Zea, L., «Philosophy and thought in Latin America», en *Latin America Research Review,* III, 2, pp. 3-16, 1968.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE TOPONÍMICO

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de agosto de 1994.

El libro *La universidad americana y la Ilustración,* de Batia B. Siebzehner, forma parte de la Colección «Realidades Americanas», en la que se analizan aspectos muy diversos (culturales, económicos, sociales), imprescindibles para entender la complejidad de la historia americana.

COLECCIÓN REALIDADES AMERICANAS

- Hispanoamérica-Angloamérica. Causas y factores de su diferente evolución.
- Comercio y mercados en América Latina colonial.
- América en Filipinas.
- Historia política de Brasil.
- Las Reales Audiencias en las provincias americanas de España.
- La Universidad en la América hispánica.
- El indigenismo desdeñado.
- Las mujeres de Hispanoamérica. Época colonial.
- Genocidio en América.
- Historia de la prensa hispanoamericana.
- Misiones del Paraguay. Conflictos y disolución de la sociedad guaraní.
- Extremo Oriente y Perú en el siglo XVI.
- La vida fronteriza en Chile.
- La familia en la provincia de Venezuela.
- El Brasil filipino.
- El mestizaje como gesta.
- Las comunicaciones en América.
- La universidad americana y la Ilustración.

En preparación:

- Viajeros por Perú.
- La población de América.

DISEÑO GRÁFICO: JOSÉ CRESPO

La Fundación MAPFRE América, creada en 1988, tiene como objeto el desarrollo de actividades científicas y culturales que contribuyan a las siguientes finalidades de interés general:

Promoción del sentido de solidaridad entre los pueblos y culturas ibéricos y americanos y establecimiento entre ellos de vínculos de hermandad.

Defensa y divulgación del legado histórico, sociológico y documental de España, Portugal y países americanos en sus etapas pre y postcolombina.

Promoción de relaciones e intercambios culturales, técnicos y científicos entre España, Portugal y otros países europeos y los países americanos.

MAPFRE, con voluntad de estar presente institucional y culturalmente en América, ha promovido la Fundación MAPFRE América para devolver a la sociedad americana una parte de lo que de ésta ha recibido.

Las *Colecciones MAPFRE 1492,* de las que forma parte este volumen, son el principal proyecto editorial de la Fundación, integrado por más de 250 libros y en cuya realización han colaborado 330 historiadores de 40 países. Los diferentes títulos están relacionados con las efemérides de 1492: descubrimiento e historia de América, sus relaciones con diferentes países y etnias, y fin de la presencia de árabes y judíos en España. La dirección científica corresponde al profesor José Andrés-Gallego, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

EDITORIAL
MAPFRE

